

المذاهب الفلسفية الكبرى

دومينيك فولشيد



ترجمة

مروان بطش



الطبعة الأولى

1432 هـ ـ 2011 م

"ouvrage publié avec le concours du Ministère français chargé de la culture- Centre national du livre"

مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت ـ الحمرا ـ شارع اميل اده ـ بناية سلام ـ ص.ب. 113/6311

تلفون 791123 (01) ـ تلفاكس 791124 (01) بيروت ـ لبنان

بريد الكتروني majdpub@terra.net.lb

majd_pub@hotmail.com

www.editionmajd.com

ISBN 978-614-417-020-5

طريق المعرفة

دومينيك فولشيد

المذاهب الفلسفية الكبرى

ترجمة

مروان بطش



المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

هذا الكتاب ترجمة :

Les grandes philosophies

Par

Dominique Folscheid

مدخل

لا يسعنا أن نمدّد الفلسفة بأكملها على سرير بروكوست[1]، أي نشرع في إيجازها وتبسيطها ونشرها في مجموعة من "كتب الجيب" من دون التعرض للمخاطر أو تحمل الملامة، إلا أن التحديات وُجدت لكي نواجهها.

إن أي حساب بسيط يضعنا في هذا المجال أمام مسؤولياتنا ويجعل حدّ السكين على عنقنا: فإذا أردنا ذكر ثلاث دزينات من المذاهب الفلسفية لملأنا ثلاث صفحات وبضعة سطور في عرض كل مذهب فلسفي، وإذا أردنا ذكرها جميعها لغدونا مثار سخرية.

كما وأن التفكير في الاكتفاء بعرض المذاهب الفلسفية "الكبرى" والتخلص من تلك التي يفترض بأنها "صغيرة" وإحالتها إلى الثقافة

([1]) بروكوست هو قاطع طريق من بلاد الإغريق قديماً. كان يعذّب ضحاياه بتمديد أو تقصير أطرافهم بحسب طول سرير أو سريرين معدين لهذه الغاية. وقد تغلب البطل الأسطوري "تيزيوس" عليه وأذاقه العذاب نفسه، كما تقول الأسطورة اليونانية القديمة (المترجم).

المتخصصة أمر لا يشكل حتى ضمانة. والحال أن التمييز بين الكبير والصغير، وهو عمل غير محبذ ومشبوه، وبخاصة في مجال الفلسفة، يخفي تشخيصاً فلسفياً وموقفاً - وحتى انحيازاً لمذهب ما - يمكن دائماً نقدها ومناقشتها فلسفياً. وفي هذا الميدان، لا يمكن لأي حكم أن يكون محايداً. كما وينبغي فضلاً عن ذلك، وعلى هوامش التفكير غير المؤكدة، الاختيار بين إدخال بعض الأعمال أو استبعادها من جوقة المذاهب الفلسفية.

ومع ذلك، وإذا كان صحيحاً أن مذهباً فلسفياً جديراً بهذا الاسم هو قبل كل شيء مقالة في الجوهر والأساسي ثم تتطور وتتشعب كشجرة أو تنفجر كصاروخ مع بعض التأخير، فإن على الكمية الصغيرة من الحالات الأساسية الكبرى أن تصحح تعددية الأعمال الفلسفية غير المعرّفة. إن هذا المعيار الفلسفي البحت يكفي لجعل كل عملية لتوزيع العلامات والجوائز مستحيلة. واسترجاع المراحل الكبرى لمغامرة الفكر هو الأمر المهم، وليس البيان أو إعادة التجميع أو الاحتفاء بالذكرى. وهكذا نأمل بأن نوصل إلى أكبر عدد من الناس هذه العقول المتنوعة التي تشكل النوى الصلبة للأعمال الفلسفية وتحركها، وتحييها حتى في نتائجها الأكثر بساطة وسهولة على الإدراك.

وإذا ما علمنا أن القارئ محوط بقوة بتاريخ وثقافة وبلد معين، فإن من المستحيل تجنب حادث تاريخي ما في الخيارات، مع احتمال

تثبيت بعض الظلم المترسب. إننا نعتمد على شمولية المقولة للتعويض عن الحدود التي تفرضها جغرافية الأفكار هذه.

وإذا لم تكن ثمة مذاهب فلسفية لا اسم لها، فسنبدأ مع أولئك الذين نجحوا في بلورة مقاربة وموقف وفكر، في مقالة عقلانية وواضحة، وهؤلاء نسميهم كتاباً. ومن أجل تسهيل الفهم الجيد لمجمل هؤلاء، فسنعمد إلى إعطاء بعض المعلومات الوجيزة من أجل تحديد الأشخاص مع بذل ما يمكننا من جهد للتقيد بالتأريخ. لكننا لن نتردد في التخلي عنه حين يفرض علينا ذلك تجانس الأفكار.

لقد رأينا أن يكون الوضوح شغلنا الشاغل وإلى الحد الذي يتطلبه التعقيد الكامن في الموضوع. إلا أن ثمة مرحلة يصبح فيها البسيط خطأً. ولما كانت الفلسفة تتطلب جهداً من أجل فهمها، فإنه ينبغي على كل قارئ أن يلج إلى داخل الأفكار المعروضة، من دون أن يعتبرها مواضيع يمكن وصفها أو روايتها من الخارج، وعليه في نهاية الأمر أن يحدد بنفسه الجرعة التي يستطيع أن يتحملها.

الفصل الأول

الفلسفة تبحث عن ذاتها

I- ولادة الفلسفة

لم تولد الفلسفة في يوم واحد، كما لم تولد من لا شيء. إلا أن تصوراتها للعالم والحِكم التي يعتقد أنها انبثقت منها لا تمهد لها الطريق حقاً إلا بشرط أن تُترك المقالة العقلانية لتؤكد نوعيتها. وإلا فإن تلك التصورات والحِكم ستخمد الفلسفة في مهدها وتمنعها من الولادة، وتؤمن على نحو مغاير بعض وظائفها الضرورية للإنسانية، وتغرق حبّ المعرفة في مطامح وغايات أخرى.

ولئن كان هذا الشرط قد تحقق في اليونان القديمة وعلى نحو أكثر وضوحاً وتفوقاً من أي مكان آخر، فإن ذلك لا يعني أن كل المفكرين والحكماء اليونانيين هم فلاسفة بحصر المعنى. لقد وصف أرسطو عبثاً طالس (القرن السادس قبل الميلاد) بأنه "الفيلسوف النظري الأول"، وينبغي الاعتراف بحق بأن مذهبه يتبع أيضاً المقالة الكوزمولوجية التقليدية التي تجعل من مبدأ رمزي أصل الأمور كافة.

إن هذا المبدأ، في نظر طالس، هو الماء. وهو في نظر أناكسيماندر اللانهاية غير المحدودة، في حين يعدّه أناكساغوراس العقل. إلا أن فيثاغورس يفضل البحث عن المفتاح العام للحقيقي في رمزية الأعداد، بينما يجعل هيراكليت الذي يجلّه المحدثون كثيراً، أقول إنه يجعل من كل ذلك النتيجة التي لا تفتأ تتغير لتعارض الأضداد. ولكن إذا كان لهؤلاء المفكرين والعلماء أو الحكماء الذين نصفهم استعادياً بـــ "قبسقراطيين" (أي سابقون لسقراط) آمال كبيرة أخصبت المستقبل، فإنه ينبغي انتظار بارمينيد لكي تجد الفلسفة لنفسها "أباً" مقبولاً.

بارمينيد Parménide** (540-450 قبل الميلاد)* هو صاحب ***قصيدة *شهيرة لا تزال تمثل كل الصفات الخارجية لأدب الأمثال والحِكم. ومع ذلك فإن كل شيء تغيّر لأنه يؤكد بأن **ثمة كائناً** (متجانساً، كاملاً، كافياً - "كروياً") وأن هذا الكائن **يدّعي أنه في الفكر**.*

إن الجانب السلبي لهوية الكون والفكر هذه لا يقل أهمية: فالعدم غير موجود ولا يمكن *أن* يكون لا فكراً ولا قولاً، *كما أن* بارمينيد، *"أبا" الكون*، هو *أيضاً أبو العدم: إن **الكون*** موجود ***والعدم*** غير موجود.

نحن لا نواجه هنا مذهباً فلسفياً من بين مذاهب أخرى، بل إنشاء ***النوع الفلسفي*** *كنوعٍ. إن الموضوع الفلسفي هو كون ما هو موجود، والفلسفة هي قول الموجود، كما أن الحقيقة الفلسفية هي هوية الكون والمقالة. إن البديل الجذري هو بديل الصح والخطأ مستنداً إلى تعارض* ***الكون والعدم****.*

لم يعد الترقي المساري يفضي بشكل مباشر إلى تعليم فن الحياة بل إلى مقالة حول ***كون الكائن****. فبدلاً من الصراع ضد الرغبة التي تعصف بالإنسان (لا ننسَ أن البراهمانية والبونية كانتا معاصرتين تقريباً)، علينا توجيهه نحو* ***الحقيقة*** *وفصم أي علاقة له بعالم الصيرورة المتحرك ومظاهر الحس المتغيرة والخاصة، وباختصار من كل ما يأسر جمهور الحمقى.*

II - أفلاطون

427-347 قبل الميلاد - هو مواطن أثيني وتلميذ سقراط ومستشار الأمراء (دنيس الأول والثاني، أميرا سيراكوزا)، ومؤسس الأكاديمية. إن أفلاطون هو فيلسوف بامتياز والمرجع الثابت لكل المفكرين، وهو صاحب الثروات الفكرية التي لا تنضب والعصية على الاستخلاص.

1- درس سقراط- من الصعب التمييز بين سقراط التاريخي (469-399) الذي لم يخلف وراءه أي مخطوط، وسقراط الذي أظهره أفلاطون على الملأ. بيد أن من الممكن على الأقل إبراز أمثولته.

يقول سقراط عن نفسه إنه لا يعرف شيئاً لكنه يعلم أنه لا يعرف أي شيء، مما يعني أنه يعرف دوماً أكثر من أولئك الذين

يجهلون جهلهم. لم يكن سقراط أستاذاً أو معلماً، بل محفّزاً وموجهاً ومرآة ووسيطاً "لشيطانه" (وهذه عبارة ترجعنا إلى "تصيب الحياة" والرسالة والإلهام، وإلى الكائن الوسيط بين الإله والإنسان). لقد أراد سقراط، وهو الذي يتمتع بحقائق جميلة وحميدة، أن يكون فقط **مولّداً** للنفوس التي تخفي الحقيقة الأبدية التي نسيتها. فقبحه وأنفه الأفطس ووجهه الذي يذكرنا بـــ "سيلين"(*) تجعل منه شخصاً منفراً بحق. كان لا يمنح علماً جاهزاً لتلميذ أجوف (كما لو كان يمكن إعادة الرؤية إلى عيون عمياء كما سيقول أفلاطون). وكان يصلح الاختلاف بوساطة السخرية التي تظهر التباين، ويعيد التلميذ إلى ذاته (إعرف نفسك بنفسك!) لكي يحرّر نفسه ويعيدها إلى الخير.

وحين يؤكد سقراط أن "لا أحد شريراً بإرادته"، فهو لا ينادي بظرافة الجهلة ذوي النوايا الطيبة بل يريد أن يثبت أن الذي فعل الشر قصد من ذلك أن يفعل الخير. إن الرجل الفاضل سيكون إذاً ذلك الذي وصل إلى سموّه، ناشداً ما يعلم بأنه الخير الحقيقي. بيد أن سقراط كان أكثر من حكيم. كان شاهداً على الفعل. ولما كان مخلصاً لجوهره ولبحثه عن الحقيقة، فقد رأى أن الكلام هو نقيض العنف. وإذ كان هذا الكلام غير صادق، فإنه يهبط إلى فن صوري (خطابي وبلاغي) أو ينحط إلى لغة إقناع تعد سلاحاً في موازين قوى (سفسطائية). والبرهان على ذلك أن المقالة الافترائية يمكن أن تقنع

(*) سيلين: إله ينتمي إلى مجموعة آلهة الغابات القريبة، وهو يشبه الإله "ساتير" Satyre الذي نصف جسمه بشري والنصف الآخر ماعز.

القضاة وأن تودي بالبريء إلى التهلكة. ولقد اتهم سقراط بالتجديف والإفساد التربوي وقَبِلَ بالظلم الذي لحق به كي يحترم حتى النهاية قوانين المدينة التي لا ينبغي لأحد أن يتخلى عنها. وإذ كره اللجوء إلى مخارج (ذرائع) الدقيقة الأخيرة للتخلص من الحكم، فقد رضي بتجرّع سمّ "الشوكران" كبطل، وغدا شهيد الفعل بعد أن دفع حياته ثمناً له.

هزّت هذه المأساة التي غدت أسطورة مؤسِّسة للفلسفة كيان أفلاطون، فسعى إلى إنعاش العقل الأول (لوغوس Logos) الواقع في أزمة وإيجاد قياس الجميل والخير والحقيقة الذي خربته كل أنواع الأطروحات والشعارات (الحركية الهيراكليطية، النسبوية الشمولية، العدمية المتافيزيقية). ولئن كان صحيحاً أن الفيلسوف والسفسطي يتشابهان مثل كلب وذئب، لأنهما يتلاعبان كلاهما بالكلام، فينبغي إقامة وتأسيس الاختلاف، مع استبعاد المظاهر الخادعة أولاً.

2- **الفلسفة كترقٍّ مُسارّي**(*): - في صورة **الكهف** الرمزية الشهيرة (الجمهورية، الفصل السابع) جرى وصف اللامُسارّين كسجناء غارقين في الظلام، ومقيدين بالسلاسل في مكانهم منذ الأزل، ويتخذون كحقائق بحد ذاتها خيالات الأشياء التي يتلاعب بها مشعوذون وراء ظهورهم، على ضوء نار كبيرة. إن ما كان يعاني منه هؤلاء ليس **النقص** الذي كانوا يجهلونه، بل الفائض الكثير من المظاهر المباشرة التي يعتنقونها بتعصب.

(*) مُسارّي initiatique، أي متعلق بالمسارّة، وهي طقوس كانت تقام لإيقاف عضو جديد على بعض أسرار الديانات القديمة أو الجمعيات السرية.

إن السجين الغارق في ليل الحماقة الميتافيزيقية لا يستطيع أن يحرر نفسه بنفسه، وليست لديه على أي حال فكرة أو رغبة في ذلك. فلو فرّ من حالته، فلن يكون حراً حقيقة. ولذا يجب على شخص آخر، سبق له أن أضحى مُسارّاً وفيلسوفاً، أن يعكف على حالته ويحرره من قيوده، وحتى أن يجبره على الوقوف وأن يحرك رأسه ويلتفت إلى الوراء. إنه، بعبارة أخرى، بحاجة إلى وسيط، ومن دونه يستحيل عليه التخلص من ربقة الانتماء والقيام بخطوة ضرورية إلى الوراء لإدراك الاختلاف.

إن هذه المرحلة الأولى والسلبية تجعل عملية المسارّة ممكنة. ولكن يجب الحذر هنا: فهذا السجين الذي جرى تحريره حديثاً واعتنق بشكل مفاجئ جداً الحقائق قد ينبهر ويفقد الرؤية ويغرق في ليل جديد سببه كثرة الضوء لا قلّته. ولهذا ينبغي في حالته التصرف على مراحل وبالتدريج، فنجعله يشاهد نجوماً يزداد لمعان الواحد منها تلو الآخر، ثم القمر، وفي نهاية المطاف الشمس. وهكذا سينتقل من حالة الأكثر نوراً بالنسبة إليه والأكثر ظلمة في ذاته إلى حالة الأكثر نوراً في ذاته والأكثر ظلمة بالنسبة إليه، وأخيراً إلى الأكثر نوراً بالنسبة إليه وفي ذاته. وهذا يعني على نحو مادي أن على المرء أولاً المرور عبر أنظمة تعليم إعدادية (مثل علوم الحساب والهندسة أو الموسيقى) لكي يصبح قادراً على مقاربة الجدلية أو الديالكتيك (الجمهورية 536 d).

إن تعريف أفلاطون للفلسفة بسيط جداً إذاً: إنها سيرُ وترقٍّ نحو الحقيقة، بحسب طريق مسارّي، منذ نقطة الانطلاق التي ليست واحدة،

والتي هي في الحقيقة نقطة الوصول. وفي واقع الأمر أن السجين ليس كائناً متوحشاً أو أعمى منذ الولادة، بل هو كائن مستعبد. وبشكل آخر، كيف تمكن عبد "مينون" الصغير الذي يقوده سقراط، من اكتشاف كيفية مضاعفة سطح مربع ما؟ لقد استطاع ذلك لأنه تخلى عن أحكامه المسبقة بخصوص الهندسة التي وجدها أنها المنهج المجدي. إن كل معرفة هي في حقيقة الأمر "إعادة معرفة". فالروح تعود وتتذكر الحقيقة (حالة الذكرى الشهيرة) لأن الحقيقة غير زمنية وهي موجودة هنا دائماً ولا تبدأ مطلقاً. والجهل إذاً هو **نسيان**: وهذا ما تعبر عنه أسطورة غوص الروح في نهر **النسيان** Léthé، رمز الدخول إلى جسم ما.

وهكذا نرى أن **المنهج** الفلسفي لا ينفصل عن **محتواه**: أي مذهب مثولية الحقيقة الخالدة في النفس. إن المنهج لا يمكن أن ينعكس إلى قواعد ميكانيكية يستخدمها أي شخص كان بخصوص أي شيء. إن ثمة تربية في العلم لا علماً في التربية.

3- **البحث عن الواقع حقاً** - لما كان الواقع الحقيقي للشيء غير الشيء الظاهر، فهو الذي يجعل الشيء على ما هو عليه ومدركاً بالعقل ومعبراً عنه في الكلام. وكان أفلاطون يسميه **فكرة**، وهي عبارة ترجعنا إلى الشكل (الأساسي) المرئي (بالروح). إن الجمال إذاً ليس الشيء الجميل- قِدْر، امرأة أو فرس أصيلة كما يعتقد الساذج هيبياس[*]- بل ذلك الذي يجعل الشيء جميلاً. وعلى هذا النحو، لن

---

[*] هيبياس: طاغية يوناني (القرن الخامس ق.م) عُزل عن عرشه والتجأ إلى بلاد فارس.

تكون ثمة أشياء متساوية وأشياء صحيحة: إن المساوي الوحيد حقاً هو المساوي لنفسه، والصحيح الوحيد حقاً هو الصحيح في ذاته. وهكذا تعد الأفكار مفتاح الواقع الحقيقي والمعرفة، ومن دونها قد يشكل الكلام عالماً مغلقاً لا يرجع إلا لنفسه.

بفضل **الفكرة**، يرتفع الإنسان إلى الواحد ويهجر تعددية المظاهر. وبهذا المعنى، تعد الفكرة حقاً وحدة تعددية، لكنها ليست بأي حال فكرة تجريدية، بل إن الأشياء المحسوسة هي "مجردة" أي مستمدة من **الفكرة**.

إن سيرورة الارتقاء إلى **الفكرة هي** الجدلية (الديالكتيك) التي هي بحسب تعريف أفلاطون فن "الحوار والتعليل". (الجمهورية c 533). فبدلاً من الاكتفاء بوضع علاقات صرفة، كما يفعل علم الرياضيات، تتيح لنا الجدلية اكتشاف قياس كل قياس والمبدأ اللافرضي لكل فرضية. إن العقل، ببلوغه ذروة الجدلية، ينتقل من **فكرة** إلى أخرى، أي يطور عقلانياً علاقات ضرورية ويستخلص بدقة النتائج.

ويطابق **الحوار** جداً هذه الطريقة في البحث. ولكن لا ينبغي لشكله الخارجي أن يخدعنا: فإذا كان وجود شريك مراع وطيّع يجعل العمليات أكثر سهولة (السفسطي 217 c-d) فإن الحوار الحقيقي هو أولاً حوار العقل مع نفسه - وهذا ما يسمى **التفكير**.

4- **صعوبات المقالة**- كان أفلاطون عليماً بصعوبات هذا المذهب. كيف يمكن **للأفكار** أن تكون على علاقة بالأشياء التي ليست لها علاقة بها، ولكنها غير موجودة من دونها؟ كيف يمكن **للفكرة** الوحيدة أن تحلل تعددية الأشياء من دون أن تتجزأ؟ لقد أعطانا النور عبثاً أنموذجاً في **المشاركة** (إنه ينير عدداً لا متناهياً من الأشياء من دون أن يتجزأ أو يضيع)، ونحن نخاطر بتشييء (تحويل إلى شيء) **الفكرة**، وإنشاء كون مدرك بالعقل ومنفصل بشكل كامل عن كون الأشياء، فنكرر بلا جدوى هذا الأخير. بعد كل ذلك، يوضح أفلاطون بطرافة أنه ليس من جوهر سيّد أو من سيّد في ذاته يكون العبد عبداً، بل من سيّد من لحم وعظم. ولكن كيف يمكن بخاصة أن نوضح عناصر المقالة من دون وضع علاقات بين الأفكار؟ وكيف يمكن وجود مقالة مصطنعة إذا كانت المقالة تقصد **الفكرة**؟

لقد وجد أفلاطون نفسه إذاً مجبراً على الدفاع عن هذه القضية المفارقة: كان عليه أن يثبت إمكانية وحقيقة مقالة مصطنعة، وإلا فلن يكون ثمة فرق بين الصحيح والخطأ، ولسوف تندثر المقالة. ولكن من أجل ذلك، ينبغي له أن يبرهن بأن المقالة المصطنعة لا تقول لا شيء- أي أن تقول لا شيء يعني ألا تقول شيئاً، وأن كل ما سيقال حقاً سيكون تلقائياً صحيحاً، ومن ضمن ذلك الخطأ.

ينبغي التسليم بارتكاب جريمة "قتل الوالد" بحق بارمينيد الذي أعلن أن العدم غير كائن. فحين يُقال الخطأ لا يُقال لا شيء، بل أي شيء **غير** الصح. لقد حلّ بين الكائن الموجود والعدم الذي هو لا

شيء نوع ثالث هو **الآخر**. وهكذا دخلت الغيرية إلى الكون المدرك بالعقل، مما يسمح بإدخال الأفكار في لعبة العلاقات الحية، داخل **الكائن الكلي** (السفسطي a 249) بدلاً من جعلها أوثاناً جامدة ومعزولة.

ومع ذلك يبقى فصل الأكوان. إن المماثل لا يمكن أن يتجه إلا نحو المماثل، ويؤكد على ذلك علم الكونيات القائل إن العالم لم يُخلق من لا شيء على يد ربّ كلي القدرة بل صنعه ديميورج Démiurge* من مواد موجودة مسبقاً (النفس، الآخر، المزيج). إن عالمنا الأرضي يعاني إذاً من القصور الأنطولوجي لمادته. فبهذه الثنوية الميتافيزيقية حاول أفلاطون تفسير الشر- مستبعداً في الوقت نفسه فرضية مبدأ يقول بتساوي الشر مع الله(وسيكون ذلك حافزاً لظهور المانوية).

يُقال إن الجسد هو مقبرة الروح. فإذا كان صحيحاً أن الروح التي هي قريبة **الأفكار** تخفي في ذاتها ظروف سقوطها (كان الكاتب الروماني فايدروس يشبهها بعربة يجرها حصان طيب وآخر سيئ، وكان يقودها حوذي عانى الأمرين بينما كان يتبع الموكب السماوي) فإنه لا يقل صحة عن ذلك أن يكون تجسّدها منفى مهيناً لها. ولهذا السبب لا يمكن أن تكون "البراهين" الأفلاطونية على خلود الروح في نهاية الأمر سوى تأكيد على طابعها الأبدي واللامبالي بالفطرة بدورة الحياة والموت (فيدون).

---

* Démiurge خالق الكون في نظر أفلاطون.

في هذه الظروف، كيف يمكن لكلامنا المثقل بالصور والبيانات أن يوضح لنا المطلق؟ (الرسالة السابعة). إن الأفكار هي جواهر الأشياء الساطعة، وهي ليست الضوء الذي ينيرها ويجعلها مدركة بالعقل. وكما أن الشمس هي ما وراء الضوء الذي ينير الأشياء المحسوسة، فإن شرط الواقع ومعرفته هو وراء الواقع والمعقولية: إن هذا الشرط هو **الخير**، الذي ليس هو **الكائن**، والذي يتخطى كل جوهر مفهوم، والذي لا يسعه إذاً أن يكون موضوع مقالة. وبعبارة أخرى، لا يمكن للفلسفة أن تكون **معرفة مطلقة للمطلق**، وهي محكوم عليها بأن تظل **حباً** للمعرفة التي لن تبلغها مطلقاً. إن على الكلام العقلاني أن يخلي مكانه إلى ما وراء المقالة: إلى **التأمل**.

5- **الوجود الإنساني** - سوف لن ينجو الإنسان من الصراعات التي ستلي ذلك. من المعروف أن المُسارّ الذي يعود (في **الكهف**) وهو مسلح بالرؤية لحقائق الأشياء في ذاته وبالرغبة في الوصول إلى الانسجام المثالي في هذه الدنيا سيستقبل على نحو سيء وسيعده الناس مجنوناً ومزعجاً وقد يحكم عليه بالموت.

هل هو ضرب من المستحيل وجود مدينة عادلة يحكمها الانسجام؟ إن مشروعاً سياسياً يتطابق مع تحقيق **الخير** ويقع خارج التاريخ الحقيقي ليس سوى وهم بالمعنى الضيق للكلمة. ولهذا السبب لا تقدم **الجمهورية** أنموذجاً للتطبيق، ذلك أن مراتب الناس ستحكم على مثل هذه المحاولة بالفشل حتى وإن كان الملوك فلاسفة

والفلاسفة ملوكاً. وقد يهبط النظام **الأرستوقراطي** بشكل مميت، تحت ضغط الصيرورة، إلى نظام الشجاعة (التيموقراطية) والثروة (الأوليغارشية) والمساواة الإباحية (الديموقراطية) لينتهي إلى نظام ديكتاتوري تسود فيه أكثر النزعات انحطاطاً.

إن المعنى الصحيح للجمهورية هو أخلاقي إذاً. إذ لما كان ثمة تماثل دقيق بين **العالم الأكبر** الذي هو المدينة و**العالم الصغير** الذي هو النفس الإنسانية (حيث يتجابه العقل و"القلب" والنزعات) تغدو المدينة الفاضلة أنموذج النفس الفاضلة التي يترتب على الإنسان تحقيقها في ذاته.

ولكن كيف تقدر نفس غارقة في الجسد أن تتوصل إلى الحياة الحقيقية؟ هنا تتدخل الوساطة الجنسية. في واقع الأمر إن **الجمال** يتمتع بميزة استثنائية. فمن بين كل الحقائق في ذاتها، المنقطعة عن عالمنا، يستطيع الجمال وحده أن يتجلى في ما يظهر ويصبح محسوساً (فيدريوس، 250 b). إن البحث عن الجمال يحركه إيروس Erôs[*]، ابن بينوري Pénurie وغران موّيان Grands- Moyens، والذي هو وسيط بين الإنسان والإله. **فالحب** هو الذي يوحّد بين كلّ ما هو مجزأ، على المستويات كافة (من تكاثر الحيوان إلى المعرفة)، وهو الذي يدفعنا إلى المطلق بانتزاعنا على التوالي من جسد جميل ما ليجعلنا نحب كل الأجساد الجميلة، ومن ثم النفوس الجميلة

---

[*] إله الحب.

والتصرفات الجميلة حتى الارتقاء إلى الجمال في ذاته (الوليمة Banquet 204-211). وسيظل **الغرب** برمته متأثراً بمفهوم إيروس الذي سيتصدى له الحب - الهبة الذي بشرت به المسيحية. إن الحب بمفهوم أفلاطون يستبعد الشخص المفرد المجسد، الذي ينبغي تجاوزه على الدوام. فالكل يحب الجمال في ذاته وليس شخصاً ما.

إن شهوة المعرفة هي خاصية الفلسفة الأفلاطونية التي هي مذهب ووسيلة خلاص وليس مجرد معرفة نظرية. وإذا كان على الفيلسوف أن يتكيف مع **الحياة المختلطة** التي تعد الرزانة (فيليب Philèbe) جوهرتها الأثمن، فعليه أيضاً أن يطمح للتماثل مع الله وذلك بتحرير نفسه من العناصر متدنية المستوى التي تعيق النفس في تحليقها (Théétète, 176 b). إننا نرى هنا أن التوتر لا يزيله أي **حلّ**. وإذا ما استمعنا إلى مقالة سقراط في حوار أفلاطون (Phédon)، فإن الموت- هذه المخاطرة الجميلة التي يجب تجشمها- هو الحد الذي لا تستطيع مقالتنا البشرية تخطيه.

III - أرسطو

385-322- ولد أرسطو في مدينة ستاجير Stagire، وهو ابن نيكوماك (طبيب ملك مقدونيا) وتلميذ أفلاطون ومعلم الإسكندر ومؤسس المعهد في أثينا. ولقد لعب دوراً كبير الشأن في بناء الوعي الغربي، إذ جعل في المقام الأول الرغبة في المعرفة والبحث عن السعادة والعمل. وأطلق مغامرة الميتافيزيقا والتأمل في التنظيم العام للمعارف المتعددة. وعلى الرغم من التقييدات التي جعلته يتعرض للّوم بشأنها (بسبب مذهبه الخاص بالعناصر الخمسة

ومفهومه عن الجوهر) فقد حرّر معرفة الطبيعة من المقالة الصوفية وأسهم في بناء العقل العلمي.

1- **حب المعرفة**- "إنه لأمر طبيعي أن يرغب الرجال كافة في المعرفة": إن هذا الافتراض الحاسم لا يطلق فقط علم الميتافيزيقا، بل ويدعو إلى بناء **عقل** من شأنه أن ينشط كل البحث عن هذه المعرفة. وهو، بالنظر إلى أهميته، يؤكد أن الإنسان بالطبع، وبجوهره، يبحث عن المعرفة العقلانية للمطلق وبرغبة متأصلة في النفس. بيد أن هذه الرغبة لم تعد رغبة نفس منفية في جسد: إن إنسان أرسطو راسخ بقوة في الطبيعية، إنه "الحي" بامتياز، وهو يتمتع، من دون أن يكف عن كونه حيواناً، بقدرات نوعية منذ المراحل الأكثر تواضعاً (إن رؤيته، على سبيل المثال، ليست نفعية فقط، بل **تأملية**، مما يثير في أعماقه **السرور**).

إن هذا الوضع يسمح بتشكيل هرم المعرفة، المنظم بدرجات منفصلة بحسب كوننا أكثر أو أقل قرباً من الأسباب والسؤال والأساس ومبرر الوجود. وهكذا وفي حين لم يكن **الفن** (أو التقنية) بعد سوى حالة مقرونة بسبب، قائمة على الفرديّ، موجهة نحو الإنتاج، نجد **العلم** وقد بلغ **الكلية** Universel ويُعنى بالأسباب ويمكن أن يُعلّم.

2- **المقالة حول حقيقة الشيء الطبيعية**- إن حقائق الأشياء الطبيعية، التي هي في طور الصيرورة، لا يمكن أن ندعها للمقالة العامية أو الخرافية، بل هي تمثل موضوعاً **للفيزياء** التي هي معرفة

نظرية ومنظمة ومتجانسة. إن ما يصبح ليس مجرد مظهر متلاشٍ، إذ إن ما ينبثق **عملاً** كان موجوداً أولاً في حالة **قدرة**، وهذا لا يعد لا شيء. فالواقع أو الحقيقة الفيزيائية هي مركب من مادة وشكل. لنتأمل في مثال كرة البرنْز: إن شكلها أبدي وغير متوالد، لكن مادتها لا يمكن أن تُدرك على حدة (إذ إن البرنز مادة مركبة). فالمادة إذاً هي مبدأ **الالتباس** وقوة الأضداد الخالصة. إن ما يوجد هو المركب.

وهذا يبدو واضحاً في عمل الفن الذي يفترض مسبقاً معطيات الطبيعة ومبادئها، ما يتوجب عليه إذاً **تقليدها ومحاكاتها**. فلتمثال هيرمس أربع علل وهي: المادة (الرخام، إذا أردنا ذلك، علماً أن الرخام ليس مادة صرفة)، الشكل (شكل إله)، العلة الفاعلة (النحات)، الغاية (إظهار الألوهية). وهكذا يأتي الاختلاف بين آثار الفن والكائنات الحية من وجود مبدأ حركة هذه الكائنات في ذاتها.

3- **المقالة حول اللغة**- لكي تكون ثمة مقالة، ينبغي على اللغة أن تصف الكائن من دون أي لبس، وسيكون الخيار بين الصحيح والخطأ مستحيلاً إن لم يراعَ الاختلاف بينهما والذي يسمح بإجراء بيان استدلالي. وبناء على ذلك، سيقوم أرسطو بفصل الكائن عن اللغة وتأسيس قسم كبير من **المنطق** وذلك بصياغة مبادئ اللاتناقض والثالث المرفوع، وتحليل عمل الجملة (الفاعل، الرابطة، المسند إلى) وأخيراً توضيح قواعد الاستدلال.

وهكذا ظهر القياس ولفترة طويلة الأداة النوعية للعلم والتعليم، لأنه يبرهن على الحقيقة بالجمع بين عبارتين بوساطة عبارة ثالثة. أما الجدلية (الديالكتيك) فكانت تعطي، وعلى العكس من ذلك، نتائج مرجحة عن طريق مقارنة الآراء من خلال الحوار. وأخيراً كانت الخطابة تعنى بالعلاقة الحية بينها وبين المستمع الذي يعد كلاً واحداً مع أهوائه وانفعالاته.

4- مسألة الميتافيزيقا- ليست حقيقة الشيء الفيزيائية كلّ الحقيقي، ولكن أي علم يمكن أن يبلغ ما هو غير فيزيائي؟ علينا ألا نستعجل في الإجابة عن السؤال: إنه الميتافيزيقا. في واقع الأمر ومنذ البداية، كانت ثمة صعوبة في الجمع بين الكلمة والشيء. إن "الميتافيزيقا" يمكن أن تدل على ما هو معروض ومدرّس **بعد** الفيزياء، ولكن أيضاً على ما هو **أسمى** هرمياً، على ما هو وراء الطبيعة ومنفصل عن المادة. ونحن نفهم جيداً أنه كان يترتب وضع علم "للموضوعات الأكثر سمواً" ولكن ما هي هذه الموضوعات؟ هل ينبغي أن نصفها **بالأولية** أو **الشمولية**؟

إذا أردنا أن نبرز ما هو أولي، فإن العلم الأعلى أو الأسمى هو اللاهوت. أوليس العلم الأكثر ألوهية هو في آن واحد العلم الذي يملكه الله وذاك الذي يُعنى بالأمور الإلهية؟ إن الكائن الإلهي يختلف عن الكائنات الأخرى، فهو غير خاضع لمعاني الكمية والنوعية والزمن والمكان، إلخ... إنه لا يعرف الولادة والصيرورة والموت،

إذ إنه **سبب** أعلى، **أول محرك** يحرك البقية كلها (بوساطة الرغبة، مثل الحب، مما يجنبه الارتباط بالشيء الذي يحركه). ولئن كان الممكن معرفته الأعلى هو الله حقاً، والذي هو في الوقت ذاته **الفكر** الأعلى، فإن الله إذاً يفكّر نفسه، إنه **فكرة الفكرة** (الميتافيزيقا، الكتاب السابع). في هذه الظروف تغدو الفلسفة التي هي أعلى العلوم **منيعة عن الإنسان، يصعب عليه إدراكها، ومخصصة لله**.

بالمقابل، إذا فضّلنا شمولية الكائن، فإن العلم الأعلى سيكون الأونطولوجيا، أي علم الكائن ككائن. ولكن هل يعد موضوع هذا العلم من وضع الكائن الذي يشبه جميع الكائنات والمبادئ الأولية أو حقائق الأشياء المنفصلة؟ إن أرسطو، برفضه مذهب أفلاطون الخاص **بالأفكار**، كأقانيم جامدة، منفصلة ظلماً عن الحقيقي الكامل، فإنما هو يعبّر عن صعوبة الفلسفة التي تتنازعها المقالة حول الكائن وعلم اللاهوت الذي يعنى هو أيضاً بالكائن- ولكن الكائن الذي هو كائن **واحد**. إن بإمكان علمنا أن يجعل من هذه الوحدة مثالاً وقياساً، وهو سيتلاءم مع ذلك مع هذه التقسيمات.

5- **الإنسان والعمل**- ما هو الإنسان؟ إنه كائن حي كامل، لا نتيجة انبثاق émergence. وأرسطو يرفض بشكل قطعي كل عملية تحويل من الأعلى إلى الأدنى: "إن للإنسان يديْن، لأنه ذكي" وهو ليس ذكياً لأن لديه يديْن (أطراف الحيوانات، VI، 10)، والنفس، بالنسبة له، لم تعد كياناً منفصلاً وفي حالة سقوط، **إنها شكل الجسم**،

ومن دونها لا يكون الجسم جسماً. إن النفس عند الإنسان تقوم بكل الوظائف: النبوتية والحسية والفكرية (مع قسم **سلبي** وآخر **فعال**، مفارق وذي طبيعة إلهية).

ويتيح علم الإناسة هذا (الأنتروبولوجيا) تجديد المسائل الأخلاقية الكبرى. فمقابل أفلاطون الذي يطرح مسألة الخير في ذاته، المنفصل جذرياً والذي يتعذر إدراكه، يعرّف أرسطو كل خير كغاية (غذائية، مهنية، روحية، إلخ...). بيد أن كل حالات الخير هذه لا تتساوى فيما بينها: فثمة حالات خير نسبية (بالنظر إلى أشياء أخرى) والخير المطلق الذي هو لذاته. إن الخير الأسمى في نظر الإنسان هو **السعادة**. إن الناس كلهم يسعون إلى "الخير" إلا أن كلهم لا يعثرون على الجيد أو الصالح طالما أن من السهل اعتبار أي خير نسبي **خيراً** مطلقاً.

ما السبيل إلى تحقيق **الخير**؟ إنه سلوك الطريق الذي يمليه **العقل**، أي حين نغدو **أخلاقيين وفاضلين**. إن الفضيلة، سواء أكانت أدبية أم فكرية، تتيح إبراز الطبيعة والثقافة والعقل. ولما كانت ابنة "العادات الجيدة" فإنها تمنح الإنسان "طبيعة ثانية".

وإذ عُرّفت الفضيلة الأدبية كفضيلة "بين بين" وسْطَ رذائل متنازعة، فهي لا تعد بأي حال من الأحوال سطحية معتدلة. فإذا كانت الشجاعة، على سبيل المثال، تتصدى في آن واحد للجبن والتهور، فهي ليست الحد الوسطي الحسابي بينهما. إن الفضيلة هي

قمة السمو والسبيل الأفضل والسلوك الأخلاقي الوحيد في وجه الرذائل كافة.

لما كان السلوك الأخلاقي يلبي على نحو كامل متطلبات الجوهر الإنساني، فهو كذلك مكلل **بالمتعة**. لعل هذه الفكرة تبدو غريبة فيما لو رجعنا إلى قضية المتعة أو المتعيّة Hédonisme التي تتعارض والأخلاق. ومع ذلك، وإذا ما حللنا جيداً الطبيعة الحقيقية للمتعة، فلن نجد أي تناقض بينهما. وفي واقع الأمر أنه حالما ندرك أن المتعة ليست غاية في ذاتها أو حقيقة منفصلة، بل **مكافأة** مجانية للعمل المنجز، فلن يمكننا مقابلتها بالعمل الأخلاقي الذي يوفر لها أفضل مساعدة ممكنة. وإنه لأمر متناقض أن يقضي الاحتفاء المطلق بالمتعة على المتعة وذلك بتحريف طبيعتها ووظيفتها. فالمتعة لا تنتشر أو تظهر كنعمة إلا إذا ما اقترنت بالفعل "مثل الجمال بالنسبة لأولئك الذين هم في زهرة الشباب (الأخلاق في نيكوماك، الفصلان العاشر والرابع).

6- **الحياة في المدينة**- يعد الإنسان كائن وساطات يتطلب وجوده إطاراً مناسباً ألا وهو **المدينة**. إنه **حيوان سياسي**، ولعله من دون مدينة يضحو "إلهاً أو أعجمَ". إن المدينة ليست مجرد **مجتمع** حيواني، فهي تتطلب تنظيماً ومؤسسات من نتاج الحرية والعقل، في حين تقوم أركانها على **العدالة** التي تقوى **بالمساواة** (المساواة النسبية أو **الهندسية** حين ينبغي ألا نساوي بين اللامتساوين بحسب

الاستحقاق والعمل؛ المساواة **الحسابية** حين نعطي لكل إنسان حقه من دون أن نستثني أي شخص- حالات الجرائم والجنح). إن **العدالة** هي **فضيلة كاملة** بقدر علاقتها بالآخر. إلا أنها ليست المثل الأعلى للمدينة والذي هو **الصداقة**. ولعل مدينة **عادلة فقط** ومن دون صداقة هي غير إنسانية. وإذا ما سادت الصداقة أضحت العدالة غير ضرورية وزائدة.

7- **السعادة الفائقة**- يجب ألا نخدع أنفسنا: إن معظم الرجال غير قادرين على أن يضحوا فلاسفة ولن يصبحوا سوى مواطنين صالحين. إن السعادة الفائقة حكر على النخبة الصغيرة التي تعكف على **النشاط التأملي** للنفس (الجزء الأعلى والإلهي للروح). وعلى هذا النشاط أن يوضع في المصاف الأول لأنه نشاط من أجل نفسه وليس لشيء آخر، مثله في ذلك مثل النشاطات المفيدة. إنه يتيح بلوغ السعادة الفائقة المقرونة بمتعة لا يمكن تجاوزها على مستوى النشاط المبذول. إن هذه النتيجة منطقية، لكنها تقودنا إلى مفارقة مذهلة: ففي الوقت الذي يبلغ فيه الإنسان غايته العليا، نراه يتجاوزها ويغدو أكثر من رجل. في واقع الأمر إن غاية كهذه لم تعد إنسانية بل إلهية. لقد حدث كل شيء إذاً كما لو كان الإنسان **الكائن الذي ينبغي أن يتجاوز نفسه لكي يصبح هو نفسه**. فهل تصبح قدرة الإنسان المغالاة؟ إن الحياة لا يتنازعها عالمان منفصلان، كما لدى أفلاطون، إلا أنها لن تكون الحياة من دون هذا التوتر الداخلي.

IV - أفلوطين

205-270 ميلادية- لأنه وسّع البعد الرمزي للفلسفة بكل قوته ونقائه، إلى حد جعل منه الحالة النموذجية الممكنة الأخرى أمام مقالة اللاهوت القائم على علم الكائن والمتافيزيقا، يتجاوز أفلوطين كونه داعية للأفلاطونية المحدثة. إن الكائن لديه يخلي المكان الأول للواحد، كما تفعل المقالة أمام الصمت، وإن ما يزال فلسفة يلحق بما لم يعد فلسفة. فأفلوطين، في مجاله، لا يمكن لأحد أن يباريه.

إذا سلّمنا بأن اللغة يمكن أن تجرّد نفسها من كل ادعاء، فإن المحاكمة العقلية ذات منطق لا يلين (إنها مفارقة إينّياد Ennéades- "مجموعات الكتب التسعة").

في نهاية الارتقاء الفلسفي، نكتشف المبدأ الأولي بشكل مطلق، والكامل بشكل مطلق، الذي لا يتوقف على شيء ولكن المتبقي كله يتوقف عليه. ولما كان يجعل من كل موجود كائناً، فهو فوق الكائن: إنه غير كائن. وإذ لا يسع أي كائن أن يكون من دون أن يكون كائناً (جيش، جوقة، منزل، قطيع...) في الوقت الذي يختلف عن هذه الوحدة التي ينتمي إليها، فإن المبدأ غير الفرضي الذي ليس هو وليس موجوداً هو الواحد إذاً.

الواحد لن يكون الأكمل إذا ظل وحيداً. لكنه ليس بحاجة من أجل ذلك للتكاثر. إنه ليس إلهاً شخصياً يتحلى بالحرية والذاتية، خالق العالم. كما أنه ليس مثالاً ونموذجاً مثالياً مثل الفكرة الأفلاطونية. الواحد هو قوة من كل، وقوته تنتشر في كل مكان، تنبعث على النحو الذي تصدر فيه

الحرارة من موقد. إن الجواهر التي تنبعث من الواحد هي الذكاء والروح وأخيراً العالم المادي.

ماذا يمكن أن يقال عن الواحد؟ لا شيء. إذ لما كان مبدأ المقالة، فهو أبعد من المقالة وبمنأى عن سيطرتها. ولما كان مبدأ الذكاء، فهو يبقى فوق الذكاء الذي لا يستطيع هذا أن يفهمه.

*لم يبق لنا إلا طريق التجربة الصوفية. فمقابل حركة الطواف Procession (هبوط **الواحد** إلى المادة) تأتي حركة **التحول** التي تنطلق بوساطتها الروح، الجزء الإلهي، نحو **الواحد** من أجل أن تتحد معه. وإذ تتجرد الروح من كل ما هو "غير نظيف وغير طاهر" نراها تستعيد جمالها الذي ينبوعه **المبدأ** غير الافتراضي. وفي حالة النشوة يصبح الحكيم "إلهاً".*

وهكذا تحل الحياة الروحية محل الجدلية الفكرية. إن فلسفة أفلوطين هي فلسفة دينية ولكن من دون ديانة.

v- الفلسفة كفن الحياة

هل يستطيع الإنسان أيضاً العيش على نحو إنساني وسعيداً إذا ما تخلى في آن واحد عن جهود المذاهب الفلسفية النظرية الكبرى ووعود الديانات وتعاليمها، من دون أن ينضوي في سبيل ذلك تحت لواء الشكوكية Scepticisme والكلبية Cynisme أو فظاظة وجود مُحَيْون؟

إنه يستطيع ذلك إذا ما سلّم بأن الأمور هي على ما هي عليه، وكما تبدو له، وأن من الممكن مع ذلك بناء حكمة في شأنها تجعله سعيداً.

تعرض علينا الأبيقورية *Epicurisme* والرواقية *Stoicisme*، كل منهما على طريقتها، الضروري والكافي. لقد قيل في هاتين الحكمتين إنهما "بنات اليأس" للتأكيد على أنهما لم تعد تسعيان للمعرفة والخلاص- المرفوضتين مع كل أوهام **الرغبة**. إلا أنهما لا تريدان في سبيل ذلك اجتثاث الشر متعدد الأشكال: إنهما لا تهتمان إلا في نتائجه، وترميان إلى تغيير وضعهما عن طريق النظام ومجرى العالم.

لقد عرفت الأبيقورية والرواقية شهرة واسعة حتى بعد العصور القديمة. وإذ نعمد إلى الجمع بينهما، برغم تعارضهما في النقاط كافة، فذلك لأنهما تختلفان على الموضوع نفسه وتقبلان بنوع المطلق نفسه، اللاشخصي والمتأصل. ومعهما لم تعد الفلسفة سوى طريقة للعيش، والعيش بسعادة. ولم يعد شقها النظري سوى وسيلة. "إن الفلسفة تعلمنا العمل وليس الكلام" كما يقول سينيكا، و"عبثي هو كلام الفيلسوف إن لم يفلح في شفاء الروح من علتها" كما تقول حكمة أبيقورية.

1- **الأبيقورية**- أسسها الفيلسوف اليوناني أبيقور (341-270 ق.م) الذي يعد "بوذا الغرب"، وأشاد بها لوكريس (99-55 ق.م) في كتابه *De Rerum Natura*. لقد عُرف عن الأبيقورية أنها علم **الطبيعة الوحيد** (وقد عاد وخاض فيه ديموقريط بشكل واسع) الذي يستطيع تعليل مغزاه على أتم وجه.

لا تمت الفلسفة الأبيقورية بشكل إلى علم إيجابي بالمعنى الحديث للكلمة. إن مقالتها مدينة بكل شيء إلى وظيفتها التي تتلخص

بتكوين جملة الحقيقي وتفصيله باستبعاد **الفكرة والخير والنفس والذات** بأشكالها كافة بهدف تحرير الإنسان من كل الخرافات والمخاوف. إنها تتصور **الطبيعة** بأنها الجملة المتأصلة والتي حقيقتها وقوانينها مادية بحتة.

*بما أن الحقيقي لا يمكن أن يولد من العدم أو يختفي في العدم، وأنه يتغير باستمرار، فهو لا يمكن أن يتكون سوى من **ذرات** (عناصر مادية غير مرئية وغير قابلة للتقسيم) و**فراغ** (شرط الحركة ومرور الأشكال فيما بينها). إن الأجسام والنفوس (التي ليست سوى جسم في الجسم) والآلهة (المؤلفة من مادة دقيقة جداً) هي مجاميع من الذرات، مجتمعة بالصدفة وتتبعثر عند "الموت" ثم تعود وتتشكل على نحو آخر.*

وإذا لم نضف الانحراف الشهير clinamen - أي الميل الزاوي بالنسبة للخط العمودي- فإن الذرات التي تنهمر على نحو متواز وبسرعة متساوية لن تلتقي ولن تشكل جسماً مطلقاً. إن هذا الانحراف يثير إذاً حادثاً(*) عند الضرورة الشرسة، مما يسمح ببعض الحرية" (بمعنى أن كل كائن حي، الإنسان كما الحصان، قادر على مواجهة مقاومات المادة).

إن هذه المادية matérialisme هـــي عدميـــة ميتافيزيقيـــة nihilisme métaphysique: ففي داخل كل شيء لا يوجد كائن ولا روح بل مادة أساسية وفوضى وعدم معنى. إن الإنسان غير موجود كما هو.

(*) وجود بعد عدم.

ماذا نربح من معرفة كل هذا؟ فقط إمكانية تحرير أنفسنا من المخاوف والتفسيرات الخادعة. ولكي نوجّه أنفسنا على نحو إيجابي بقي لنا شيء واحد: ألا وهو **حقيقة أن الكائن الحيّ يرضى بالمتعة ويهرب من الألم**. ونتساءل هنا: لماذا الحمقى والجهلة الذين يعتقدون أنه يكفيهم التمتع باللحظة الراهنة لكي يحصلوا على السعادة يتسببون في تعاستهم؟ هل الشعور بالمتعة يمكن أن يكون مضللاً؟

إنه ليس كذلك. إن المتعة تتعلق حقاً بالجسد، وهي الواقع الحقيقي الوحيد ("إن مبدأ وجذر كل خير، هو متعة البطن"). فالخير و"الشر" ليسا سوى كلمتين تغطيان انفعالاتنا. **ولكننا، من دون الحكمة، نجهل ماذا يجري ويحدث تحت المظاهر، وما يسببه من ألم**. فالحكيم وحده يعرف **"الدواء الرباعي"** الذي يمكن أن يشفينا:

1) ليس ثمة ما نخشاه من الآلهة، بما أن الواقع الحقيقي تشرحه كاملاً حركة الذرات (الكسوف، على سبيل المثال، ليس تهديداً إلهياً). وبعد الحياة لن تكون ثمة مكافأة للأخيار ولا عقاب للأشرار، فهذا الاعتقاد- وهو إلحاد حقيقي!- هو الذي يجعل الإنسان وجِلاً وتعيساً.

2) "الموت" هو لا شيء، كونه يلغي الإحساس الذي يقيس الحقيقي: "طالما نحن موجودون، الموت غير موجود (...)، وحين يأتي الموت، نكف عن الوجود" (رسالة إلى مينيسي Ménécée). الخوف من

الموت إذاً لا يستند إلى شيء، بل يسمم حياتنا. فالعاقل لا يأسف لأنه وُلِدَ بحجة أنه سيموت: إنه يعيش، بكل بساطة، من دون أن يبحث عن الموت، ولكن من دون أن يهرب منه.

3) يمكننا أن نتحمل الألم، بما أننا نكف عن الإحساس به إذا ما تجاوز قدراتنا.

4) السعادة سهلة المنال إذا ما سعينا إلى الاكتفاء بالمتع الطبيعية والضرورية (الطعام، الشراب) وترفعنا عن الملذات الطبيعية وغير الضرورية (الأطعمة الفاخرة، الملذات الغرامية) وكذلك عن المتع غير الطبيعية وغير الضرورية (الثروة، الأمجاد).

عملياً، ينبغي على الإنسان أن يكفي نفسه بنفسه وأن يقنع بالقليل. فالاعتدال هو بحق فضيلة الإنسان العاقل، إذ إنه يتيح له بلوغ **راحة الضمير** التي هي سرّ السعادة.

2- ***الرواقية***: *امتد عمر الرواقية **Stoïcisme** حوالي ستة قرون، من زينون (332-262 ق.م) إلى ماركوس أوريليوس (121-180 م)، مروراً بـــ كليانتيس وسينيكا وإبيكتوس، وهي تمثل، بتسميتها الفريدة المأخوذة من الكلمة اليونانية Stoa (أو رواق أثينا) الوحدة الأصيلة لوضع نموذجي. أن يكون المرء فيلسوفاً هو أن يحسم اختياره لنوع الإنسان الذي **يريد** أن يكونه. وابتداء من هذه النقطة، تصبح كل الأشياء مرتبطة ببعضها: إن الفلسفة تماثل بيضة تؤلف قشرتها المنطق وبياضها الأخلاق وصفارها علم الطبيعة.*

تتلخص الفكرة الرئيسية للرواقية في أن **الطبيعة** هي كلّ الواقع الذي يرجع فيه كل شيء باستمرار إلى **الحالة ذاتها**. إن هذه الحالة هي **حياة** العالم الذي كل عناصره مرتبطة بالتعاطف الكلي. ولما كانت الأسباب والآثار مترابطة فيما بينها من دون أي عيب، فإن قانون العالم هو **القدر**.

إن علم الطبيعة هذا مماثل ***للاهوت****، فإذا كان الكلّ هو* ***الحالة ذاتها****، فإن المقالة حول الآلهة تماثل المقالة حول* ***الطبيعة****. إذاً يجب ألا نخطئ أو نسيء الظن بابتهالات "كليانتيس" الرائعة لرب الأرباب "زيوس" والتي بلغت حداً خيّل إلينا فيه أنه رب التوحيد اليهودي المسيحي. إن "الله" هو جملة الإلهي، الحاضر في الكون وليس أحداً آخر. فإن دعوناه* ***ضرورة****، أو لوغوس (مبدأ المعقولية) أو* ***نفحة*** *(السبب المحرك)، فإن كل شيء يتم بحسب قوانين* ***الطبيعة*** *العامة، التي هي* ***قدر وعناية إلهية****.*

ليس الإنسان سوى كائن طبيعي في عداد الكائنات الأخرى، مع فارق واحد وهو أنه الكائن الحي الفاني العاقل الوحيد، لأن روحه هي جزء من العقل الأول الكلي. وقد دفعت هذه الخاصية الرواقيين إلى شرح ***منطق العلاقة*** *الذي سيعيد الفلاسفة المحدثون اكتشافه باهتمام كبير.*

إن وضع الإنسان في **الكل الكبير** يحدّد له قانون سلوكه: العيش وفقاً **للطبيعة** وبانسجام كامل معها. ولما كان جزءاً من العالم ويحكمه اللوغوس (العقل الأول)، فإن عليه التأثير على العالم الذي يحكمه **القدر**، بغية التوصل إلى وفاق معه. لماذا نريد العالم على ما

هو عليه بدلاً من تغييره؟ لأنه إلهي. ولما كان الله يتميّز باللاإنفعالية، فإن على الرجل الحكيم أن يحقق هذه الحالة في ذاته: أي اللاإحساس Apathéia. كما أن الوفاق مع **الطبيعة** يجلب السعادة لأنه يحقق وحدة الحياة والإنسان تحت قاعدة العقل الذي يتوافق هو نفسه مع **الطبيعة**. وبهذا المعنى **يكمل الإنسان الطبيعة**.

ولهذا فإن الرواقية ليست قدرية.. فإذا كان القدر لا يتوقف علينا، فإننا نحن الذين **نوافق** أو **نرفض**.. ليس لنا الأمر في أن نولد من **الطبيعة** وأن نعود إليها- وهذا ما يسمى بــ "الموت"، وليس لنا الأمر في أن نكون من العبيد، مثل أبكتيتوس، أو من صنف الأباطرة مثل ماركوس أوريليوس، **لكن لنا أمراً في ما نصنعه من الذين لا يتعلقون بنا**. وهنا تؤكد الرواقية على حرية مطلقة وغير مشروطة. وإن كنا لا نملك القدرة على نفخ الريح، بل استخدامها على أفضل وجه في تسيير المراكب، إلا أنه يمكننا تجنب التفكير في موتنا أو تجاهل الذي يعذب أجسادنا. إن باستطاعة الرجل الحكيم أن يختار الموت من دون أن يتأوه، وأن يسلّم رأسه للجلاد حين يحكم عليه نيرون بالموت، وأن يمد رأسه أيضاً حين يخطئ هذا الجلاد في فصل رأسه عن جسمه من الضربة الأولى، إذ ليست ثمة قوة في العالم تجبره على الإذعان إلى قضية باطلة إن لم يكن يريد ذلك.

إن الرواقية هي بحق **رياضة للفضيلة**. فالفضيلة هي **الخير** لأنها **قوة**. وهذا ما يجعل كل الفضائل فضيلة واحدة: أن يكون المرء

صالحاً، صادقاً، جميلاً، حراً، محبباً، عالماً، كاهناً، نبياً وإلهياً، هذا كله واحد. وبالتلازم، ولما كانت الرذيلة **ضعفاً**، فليس ثمة درجات في الأخطاء. فالإنسان يغرق في عمق نصف قدم من الماء مثلما يغرق في البحر. إن كل ضعف في الإرادة هو شر.

أية مكافأة غير الفضيلة يمكن أن ينتظرها الرجل الحكيم؟ لا شيء.. فليس ثمة مدينة في الأعلى، ولا حياة شخصية بعد الموت. إن الإنسان الحكيم هو الذي يكفي نفسه، وهو سعيد لكونه حصل على الوفاق الكامل. وإذا ما بدا هذا المشروع صعباً للغاية، فيمكن أن نجعل من الإنسان الحكيم على الأقل **نموذجاً** ومن الفعل الفاضل **واجباً**، فنحصل على هذا النحو على الوسائل التي تتيح **محاكاة** الحكمة.

الفصل الثاني

الفلسفة والمسيحية

هزّ شيوع المطلق المسيحي الرؤية القديمة للعالم. فالمسيحية ليست فلسفة، لكنها غيرت بعمق معطيات الفلسفة وموضوعاتها ووظيفتها.

علاقات جديدة- لم تكتفِ المسيحية بالتموضع في وسط الديانات التي سبقتها، بل غيّرت الوسط الديني والعلاقات التي كان يقيمها مع الوسط الفلسفي. لقد كان الإيمان المسيحي مقدراً لجميع الناس، أياً كانوا، وحتى للفلاسفة الذين لن يعودوا يستطيعون التشبث بحرية بمواقفهم وأفكارهم.

ولسوف تمتد المواجهة بين المسيحية والفلسفة طوال قرون من الزمن، وستتخذ ثلاثة أشكال:

1) اعتبار الفلسفة علماً قديماً وبالياً، وإن قُدّر لها أن تبقى فلكونها مجرد حكمة طبيعية.

2) الفلسفة تبحث عن الحقيقة ذاتها التي يبحث عنها الدين الحقيقي، لكنها تعبّر عن الإيمان بلغة العقلانية، في حين يكتسب العقل الراسخ في ***الفعل*** *الإلهي قوة لم يعهدها من قبل.*

3) تغدو الفلسفة ***خادمة*** *لرجل اللاهوت حين توفّر له المواد التصورية والأشكال المنطقية التي يحتاجها.*

موضوعات جديدة *- للمسيحية موضوعاتها الخاصة. بيد أن هذه الموضوعات ستصبح شيئاً فشيئاً عرضة للتأمل والتفكير، وسيتلقفها الفلاسفة الذين سيتمثلونها ويقولبونها على طريقتهم.*

*أولاً، إن الله هو المطلق الوحيد. وهو فاعل شخصي وخالق، وعقل وكائن أعلى وحكمة وكلّي القدرة. و**القدر** ملغي. وهكذا سيكتسب الجدل حول الله (طبيعته ووجوده إلخ...) أهمية كبيرة في الفلسفة، سواء أتمّ إثباته أو نفيه.*

وسيتم على نحو مماثل ظهور مفهوم ***الطبيعة*** *الحديث. إن هذا المفهوم الذي تشكّل ابتداء من لا شيء، ومن دون أي مادة موجودة سابقاً، ليس له أي جانب إلهي أو مقدس. وسيمكن للإنسان استخدامه والسيطرة عليه بحرية. يضاف إلى ذلك أن هذا المفهوم الذي وضعه كائن ذكي وعاقل ينبغي أن يخضع لقوانين سيتمكن الإنسان من معرفتها.*

أخيراً، إن الإنسان الذي خُلق على صورة الله ومثاله لم يعد روحاً منفية أو مجموعة مؤقتة من الذرات أو تعبيراً عن الحياة، بل ***شخصاً مفرداً*** *مقدراً لخلاص فردي. أما* ***الجسد*** *الموعود للقيامة، فقد بلغ حداً من الكرامة*

*غير المسبوقة (برغم المقاومات الصادرة عن الأفلاطونية). وسيترسخ مبدأ **المساواة** بين الرجال (كلنا أبناء **الله الأب** نفسه، كلنا إخوة المسيح) بقوة لا تفتأ تزداد. ويظهر الإنسان الذي تحرر من **القدر** والزمن الدوري ككائن **تاريخي**، في زمنية موجهة ذات **معنى**. وتغدو **الحرية** سرّ العمل، رهانها الخلاص أو الضياع.*

ذلك هو الوضع الجديد الذي سيكون مصدر إلهام للفلسفة اللاحقة كلها من أجل مواجهة المسيحية.

I- القديس أوغسطين

354-430 م - يرجع أصل القديس أوغسطين إلى شمال أفريقيا، وهو أستاذ في الخطابة، وعاشق كبير، ومهتد متّقد. كان أسقفاً لـــ "هيبون" ولعب دوراً أساسياً في تكوين ثقافة مسيحية مع الإبقاء على ديمومة الفلسفة القديمة.

1- الطريق الداخلية - لم يكن القديس أوغسطين صانع نظريات. كان كل بحث في نظره يندرج في طريق روحية ذات طبيعة وجودية. ولقد أطلقت "**اعترافاته**" نوعاً أدبياً لاقى نجاحاً بيّناً وواسعاً.

كان يعرف حق المعرفة عمّا يتحدث: أولم يختبر صراعات الرغبة كافة، وكل الطموحات والمذاهب؟ كان الدليل الحي على أن الإنسان لا يصل إلى أي شيء بقواه وحدها. ولما كان يبحث بلا هوادة عن **الخير** الذي يجعل من يمتلكه سعيداً، فلم يعرف في طريقه سوى التمزق وعدم الرضا والتعاسة. ما الذي كان يبحث عنه تحت

هذا الكم من المظاهر الخادعة والأسماء والأشياء المتنوعة، اللهم سوى **الله**؟ إلا أنه لن يعرف ذلك إلا بعد أن تذكر قول الله: "ما كنت لتبحث عني لو لم يسبق لك أن وجدتني".

طالما لا يكون الإنسان **مهتدياً**، يبقى خارج **الله** وخارج ذاته، ويؤثر الوسيلة على الغاية ولا يصل إلى أي مكان. إنه، إذ يتجاهل **الله**، يتجاهل نفسه، وإذ يكتشف **الله**- الكائن الوحيد الذي يمكن أن يرغبه لنفسه- يكتشف ذاته ويبلغ غايته. إن **الله**، الكائن الأكثر بعداً، هو إذاً الأكثر قرباً منا. إن معرفة **الله** تعني معرفة الذات. ولكن من أجل معرفة الذات، يجب المرور عبر **الله**: ذلك هو منطق الهداية، ولهذا السبب تلعب **الذاكرة** دوراً حاسماً- ولا يُقصد بذلك الذاكرة البسيكولوجية، تلك التي تختزن الذكريات، بل **ذاكرة الحاضر** التي هي **وحي وإلهام**. إن تذكر **الله** يعني بلوغ هذا الحضور الذي كان "منسياً". بيد أن النسيان يكمن في الذاكرة، وما يخفيه الإنسان ويعترف به هو **الله** والذات كصورة لله.

2- فكر الإيمان- يعد **الكتاب المقدس** مصدر حقيقة فريد، كما يتعذّر على العقل أن يحلّ محل **الإيمان**: "سوف لن تفهم من دون الإيمان". ولكن من دون هذا العقل وقواه الوحيدة الذي لا ينتج سوى الفشل والشكوك، كيف يسعنا **معرفة ما نؤمن به**؟ إن الإيمان والعقل يأتيان كلاهما من عند **الله**، ولكن كما الخطيئة الأصلية فصمت

العلاقة المتميزة بين الإنسان **والله**، فإن العقل لم يعد عقلاً حقيقة. وسيرجع إلى حقيقته بمساعدة الإيمان.

ما هو الإيمان؟ إنه ليس قناعة نفسية غامضة، بل هو فكر مصحوب بالرضا. ولما كان معقوداً بشهادة الناس، فهو لا يعدو كونه معرفة غير كاملة. إنه لا يثبت شيئاً كما يفعل العقل. وهو في واقع الأمر، سند مؤقت: **حين نرى الله، لن نعود نؤمن، وسنعرف**. باختصار، يجب أن نؤمن ولكن من أجل أن نفهم وندرك. كما يجب أن نفهم من أجل أن نؤمن حقاً. إن الفلسفة لا يسعها أن تكشف لنا عن سر **الله الواحد** في **ثلاثة أشخاص**، كما يفعل **الكتاب المقدس**، لكنها حالما تعرف ذلك، فإنه يمكنها أن تجد صورة **الثالوث الأقدس** في كل مكان. وعندئذ لا تصبح الحقيقة غريبة أمام أعيننا وستجعل العالم منيراً من حولنا.

3- وجود الإنسان في العالم- إن الإنسان الذي خلقه الله على صورته، لم يعد يعتبر فعل إنسال وانبثاق أو نتيجة هبوط روح مثالية في جسم يرجع إلى مادة غير مخلوقة. إن حياته المحررة من عبودية الدورة الكونية هي ترقّي وجود فريد في الزمن التاريخي. ولن يعود الشر يتعلق بعقيدة سيئة (المانوية) أو نتيجة ضرورة مأسوية (**القدر**) أو النتيجة التي لا بد منها لنقص أنطولوجي سببه مواد غير مخلوقة (أفلاطون)، إنه **خطيئة**.

ما هي الخطيئة؟ إنها رفض الإنسان لهبة **الله** بملء حريته اعتقاداً منه أنه تحرر من ظرفه، مما أدى إلى سقوطه. لماذا خلق **الله** الإنسان حراً إذا كانت الحرية هي سبب تعاسته؟ يجيب القديس أوغسطين عن هذا السؤال، ومن دون أن يدعي بأنه يقدم تفسيراً نهائياً، بأن الإنسان الخاطئ **والمُسامح** أفضل من رجل بريء بطبيعته وغير قادر على اختيار الخير خوفاً من الوقوع في الشر. وفي نهاية الأمر، تعد هذه الخطيئة الأصلية التي ترتب عليها أن نحصل على مخلص مثل يسوع المسيح "خطيئة سعيدة" félix culpa.

إن هذا الترقي على وتيرة الخطيئة والغفران والخلاص يشكّل بنية **لاهوت التاريخ** الذي هو رحم **فلسفات التاريخ** اللاحقة.

لم يعد تاريخ العالم زمن دورة غير زمنية، بل معركة دائمة بين **المدينة** السماوية (مدينة محبة **الله** إلى حد احتقار الذات) **والمدينة** الأرضية (مدينة محبة الذات إلى حد احتقار الله). إن هاتين المدينتين لا تتعارضان مثل **سماء الأفكار** والدنيا، أو المستقبل والحاضر: إنهما موجودتان أصلاً وستمتزجان على نحو معقد حتى نهاية الأزمنة إلى أن يقوم الله بفصلهما عن بعض. إن المثل الأعلى للإنسان ليس سياسياً، وخلاصه يكمن في الله وليس في مكان آخر.

القديس أنسيلم *من كانتربوري (1034-1109) أوضح بشكل ناجح موضوع فكر الإيمان وذلك بصياغة الدليل الأنطولوجي (كما يسميه كانط Kant) الذي يعد الامتحان الأساسي للفكر الذي يبحث عن* ***المطلق****.*

درس القديس أنسيلم في كتابه "*Proslogion*" حالة **الأحمق** (المزمور XIV) الذي قال في سره: **لا يوجد إله**. وهي حالة لا تعدو كونها، وبعيداً عن الإشارات المتعلقة بالإيمان، مسألة عقلانية.

لقد تساءل أنسيلم ببساطة **عما إذا كان الكائن الذي لا يمكن تصور أعظم منه موجوداً فقط في العقل**، أو في الواقع أيضاً. فإذا كان يوجد فقط في العقل، فإنه يمكن أن نتصور شيئاً أعظم، لأنه سيكون في آن واحد في العقل والواقع. إذاً، **إن هذا الشيء الأعظم يجب أن نتصوره بالضرورة في العقل وفي الواقع**.

ويعني هذا الاستدلال أن بإمكاننا أن نتصور ما هو "أعظم" مما نتصور طالما لا يتوصل الفكر إلى الوجود الضروري والمماثل للفكر الحقيقي للكائن الأعظم. وإلا فإن الفكر لن تكون له صلة بالكائن ولن يكون فكراً بحق.

والدليل على ذلك يكمن فيما يلي: يستحيل على الفكر التأكيد بأن الله غير موجود بحجة أنه يتصوره غير موجود (الفصل الثالث). إن من الممكن القول إن الله غير موجود وإنه لا يمكن تصوره إذا ما فكرنا حقاً.

إن هذه الاستحالة في الفصل بين الكائن الموجود والفكر الذي يفكر (أو يتصور) تجعل من "الدليل الأنطولوجي" الامتحان الأنطولوجي الكبير للفكر (كما سيكون أيضاً، وعلى طريقته، مبدأ الكوجيتو *Cogito* الديكارتي). إن فكرة الكائن الأعظم هي النقطة الفصل التي يتقاطع فيها المعقول وغير المعقول، والجوهر والوجود، والمثل الأعلى للفكرة والفكرة، والكائن والفكر. ولهذا السبب سيقول هيجيل إن الفلسفة ليست في نهاية الأمر سوى دليل أنطولوجي موسّع بالكامل.

ويعد فكر *القديس أوغسطين* غنياً بقدر ما هو مثمر، وسيُغني *القديس بونافونتور* (*1217- 1274*) مبدأ وحدة المعرفة الذي سنلقاه، بحسب مخطوطات متنوعة، في مذاهب فلسفية عدة (ديكارت، ليبنتز، هيجل، إلخ..). وستتأثر كثير من الأعمال الفلسفية وغير الفلسفية بموضوع وحدة الفكر والممارسة وسريرة الذات الموجودة. وسيكون لأطروحات دونز سكوت (*1274-1308*) حول الشكل الخاص لكل فرد، وحول الحرية كقدرة جذرية على الموافقة أو الرفض وقول نعم أو لا، حتى لله، تأثير كبير، وهي تحتفظ بكل فعليتها وملاءمتها لواقع الحال. وعلينا أن نتذكر أيضاً كل ما قدمته فلسفة أوغسطين لحركة الإصلاح الديني الكبيرة والحركة الجنسينية *Jansénisme* الأكثر تواضعاً.

II- القديس توما الأكويني

1225-1274- هو راهب دومينيكاني، وتلميذ ألبيرت الكبير (الذي أطلق مذهب أرسطو في الفكر المسيحي)، وصاحب مذهب فلسفي كبير آخر منافس لمذهب القديس أوغسطين. وسيثير في بادئ الأمر فضيحة، فالصعاب التي واجهها لم تكن بسيطة: إذ كان أرسطو أكثر وثنية من أفلاطون، ناهيك عن أنه نُقِل إلى الغرب وترجمت أفكاره من قبل فلاسفة غريبين عن المسيحية (كان ابن سينا وابن رشد من العرب، وميمونيدس يهودياً). ولهذا توجب على القديس توما الأكويني إعادة النظر في كل أعماله على ضوء المعطيات المسيحية الجديدة. وقد أسهم نهجه وأطروحاته التي جرى تعميمها وإعادة تجديدها، وخيانتها أحياناً، في تهيئة التربة التي أنبتت الفلسفة الكلاسيكية.

1- الفلسفة خادمة وسيّدة- لا شك في أن نتاج القديس توما الفكري الكبير هو **الجملة اللاهوتية** التي لا تزال الفلسفة تبدو فيها في خدمة فكر يحركه الإيمان (ينطلق من الله ويمر عبر الإنسان والأخلاق، لينتهي مع يسوع المسيح والخلاص). ومع ذلك يمكن القول إن القديس توما هو الفيلسوف المحدث الأول.

إن العالم المخلوق، بحسب فكر القديس أوغسطين المشبع بالأفلاطونية، مجمّع في تسلسل درجات الكائن التي يضيئها النور الإلهي الوحيد. ولهذا السبب يستحيل وجود مجال مخصص لرياضة العقل الفلسفي، بيد أن ثمة مجالاً للقديس توما الذي يحفظ أمثولة أرسطو حول قوة **اللوغوس** (العقل الأول) والطبيعة.

من المؤكد أن الله لا يتناقض في أعماله وأن إله الإيمان هو نفسه إله العقل. بيد أنه ينبغي النظر إلى الخليقة في حد ذاتها وفي استقلاليتها. لقد خلق الله الإنسان على صورته ومثاله، أي خلقه عاقلاً وحراً ووهبه **الطبيعة مملكة** له- **طبيعة** تحكمها قوانين ضرورية يمكن للعقل الطبيعي الذي تحكمه مبادئ وقوانين خاصة أن يعرفها بالتجربة والبرهان. إن للفلسفة إذاً مجالاً خاصاً ويمكن أن تكتمل خارج الإيمان، وتصبح بالتالي **مادة مدرسية** (علم الكلام) تُدرس وتغدو مادة للنقاش، وكان لها تأثير قوي وعميق على الحياة الفكرية في الغرب، طوال القرون الوسطى.

2- **الكائن والجوهر**- يبدأ تساؤلنا حول الواقع **بحدس أولي حول الكائن** الموجود. ما هو هذا الكائن؟ إنه كل شيء موجود ويمكن أن يوجد، بما أن كل شيء حقيقي أو ممكن معقول. بيد أن كل ما هو موجود لا يرجع إلى الشيء نفسه: إن **الكائن ليس نوعاً**. ومع ذلك، سيغدو بالإمكان فهم ومعرفة كائنات مختلفة بطبيعتها عن طريق **المماثلة**، بفضل **تماثل** بين العلاقات (على حدّ ما يكون عقل الكلب، على سبيل المثال، من طبيعة الكلب، مثلما يكون عقل الإنسان من طبيعة الإنسان وعقل الله من طبيعة الله).

ولكن حتى يكون هناك كائن حقاً، ينبغي أن يكون الجوهر موجوداً. إن الوجود ليس جوهراً أكثر، أو جوهراً أعلى، بل **فعلاً**. إن فعل الوجود هو ما يجعل الكائن حقيقياً بحق. ولهذا السبب، ليس ثمة وجود طبيعي، وجود خارج الجوهر: "إن فعل الوجود يتحدد بما ينقصه أو يفتقر إليه"، أي الجوهر. وباختصار، تكون الكائنات كافة من واقع حالها الخاص الذي هو حالية جوهرها.

إن مذهب الوجود هذا مرتبط بمذهب الخليقة. إن **الله** الخالق هو كائن موجود، **شخص**، وليس **فكرة** أو **مبدأ** أو **مادة**. ولهذا السبب لا يمكن أن **يُستنتج**. إن هذا **الله** الموجود **يمكن أن يُنكر**، وهذا ليس حال **بداهة صرفة** تفرض نفسها مباشرة وعلى نحو ضروري على كل عقل. لذا ينبغي أن يكون وجود **الله** موضوع برهان عقلاني.

يقترح علينا القديس توما الأكويني إثبات وجود **الله** بحسب خمس طرق، أي خمسة مسارات مع خمس نقاط انطلاق ووصول: الحركة، السبب الفاعل، الحادث، درجات الوجود، نظام الكون. ففي كل مرة، يتعرف الفكر على معطية مثبتة جيداً، ثم يبحث عن أصلها حتى يغدو مضطراً إلى وضع حد يكون مبدأ أولياً تنتفي من دونه المعطية الأساسية. إنها ليست مسألة **بداية** العالم: فحتى لو لم يكن العالم موجوداً منذ الأزل ولم يبدأ مطلقاً، إلا أنه يتطلب بداية **وأصلاً فعلياً** على الدوام.

3- **الإنسان كفرد موجود** - من أجل فهم طبيعة الإنسان، الذي هو مخلوق مميز، استرجع القديس توما فلسفة أرسطو حول الروح **كشكل** للجسم. ليس ثمة جسم من دون روح (بل مادة بلا شكل) والروح هي بالتحديد مبدأ تنظيم الجسم وحياته. وهكذا بيّن أن الإنسان ليس غريباً في العالم وأن له موقعاً محدداً في المجال المادي والروحي.

ولقد واجهت هذه النظرية بعض الصعوبات. كيف نتلافى أن يكون رأس الروح الدقيق (العقل الفعال) مشتركاً بين جميع الرجال، أي غير شخصي وخالداً فقط؟ من جهة ثانية، وعلى افتراض وجود روح خاصة لكل فرد، فسوف تنهار وحدة الجوهر الإنساني. لقد حاول القديس توما (ومن بعده أنصاره الذين كانوا مختلفين فيما بينهم

في معظم الأحيان) أن يثبت أن التشخصية (التفردية) Individuation تنشأ عن طريق **التكوين بالمادة**، وهذا ساعده في أن يثبت أن الفكر لا يتعلق بالروح وحدها، بل وبالإنسان بكليته. وقد تطلبت أنماط عمله التأنس (النزول إلى مستوى الإنسان) لاكتساب المعطيات واستخراج المفاهيم منها.

إن كل كائن يرنو إلى تحقيق غايته. وغاية الإنسان هي **الله، ملك الخير والسعادة**، والثروات الزائلة لا ترضيه أبداً. إن حريتنا تندرج في هذا الفارق بين **الله** والزائل. وغايتنا العليا ليست موضوع خيار لأنها تكوّن كياننا وتوجه رغبتنا. بيد أن وسائطنا هي كذلك. إن الشر يكمن في اللا ملاءمة الممكنة دائماً بين الغاية العليا والوسائط، وفي الغموض بين هذه الغاية ومختلف الثروات الثانوية التي تشكل كثيراً من الغايات. إن الشر غير موجود إذاً كواقع في حد ذاته: إنه إنكار **للخير**، وأقل خيراً. وهو يتعلق بشكل كامل بالإنسان الذي يجد نفسه على هذا النحو مسؤولاً عن خلاصه الخاص.

الفصل الثالث

العقل المنتصر

I- ديكارت

1569- 1650- بعد *أن تأثر بعمق بالوحي الذي* جاءه في *ليلة الحادي عشر من تشرين الثانـي من العام 1619، والذي كشف له عن "أسس علم مثير للإعجاب". سيكرس تلميذ جمعية يسوعيي دو لافليش القديم والضابط السابق تحت إمرة "موريس دو ناسو" حياته للبحث والتأمل. وإذ استقر له المقام في البلاد الواطئة (هولندا) بحثاً عن الهدوء، أخذ يهتم بالرياضيات (أسس الهندسة التحليلية) وعلم البصريات (اكتشف قانون*

*انكسار الأشعة واخترع آلة لقطع الزجاج بالمقطع الزائد) وتشريح الحيوانات، وعقد علاقات مع أفضل المفكرين (أمثال ميرسين وهيجنز) ووضع **المنهج** الذي بفضله سينتصر العقل في المجالات كافة.*

لقد أحدث رنيه ديكارت في عالم الفكر فصلاً حاسماً إلى حدّ أصبح من الممكن التحدث عن مرحلتي ما قبل وما بعد ديكارت.

وهو إذ لم يتمكن من إنجاز العمـــل العلمي الكبير الذي كان يصبو إليه، إلاّ أنه وضع الشروط الممكنـــة والواقعية للعلم الإيجابي الحديث، وهذّب رؤيتنا نحن الرجال المعاصرين الذيـــن تلازمنا العقلانية العلمية والتقنية.

1- انطلاقة جديدة - كلنا يعلم أن مشروع ديكارت استُهل عن طريق الشك. ولكن أي شك؟ إن التشكك بالحواس والعرف والأحكام المسبقة ليس أمراً جديداً. إلاّ أن أصالة ديكارت تكمن في **تحولها إلى منهج لاكتشاف الأكيد الذي لاريب فيه**.

إن الصيغة جداً بسيطة: يجب ويكفي أن نعمل كما لو أن ما هو مشكوك فيه **أحياناً** كان كذلك **دائماً**. إن هذا الشك "المتسم بالغلو" والذي ينشأ بإفراط، يماثل سياسة الأرض المحروقة. وكل ما **سيصمد** أمام هذا الامتحان سيكون صحيحاً بلاريب، وسيشكل الصخرة التي ستقوم عليها أساسات صرح جديد.

وعلى هذا النحو، سنتخلص، ليس فقط من الركام المبهم الذي خلفه وراءه عصر النهضة، بل وبشكل أعمّ من حالة طفولة العقل الإنساني. ولن تقاس الحقيقة بعد ذلك إلاّ **بالبداهة**، ولن يترتب على العقل أية محاسبة، إنما سيحاسب هو نفسه بنفسه.

بموجب *المنهج الذي* وضعه ديكارت، يمرّ كل شيء عبر منخل *الشك*، ويجري فحصه بدقة: *الإحساسات، الأحلام، الآراء*، ثم *الأشكال الصرفة، الحجم، الأنواع، وباختصار هذه الحقائق من النوع الرياضي التي ما كان لها أن توجد ككائن. ألم يكن خارج مجال الشك مربع ذو أربعة أضلاع؟ أو أن 2+3=5؟ وما الذي يثبت لنا بأن هذه الحقائق هي حقاً صحيحة؟ وأنها لا تتغير من لحظة إلى أخرى؟ هل نحن متأكدون من أن إلهاً كلي القدرة لم يخلقنا بصور وأشكال لا تطابق شيئاً؟ أو أن* ***عبقرياً خبيثاً*** *يخدعنا ويستغلنا؟ هل ثمة حقيقة الحقيقة، وحاسة الحاسة وعقلانية العقل؟*

إلا أن الشك يفرز ترياقه الخاص: إذا كنت أشك، إذا كنت مخدوعاً، إذا كان كل شيء خطأً، فإن كل ذلك أفكر فيه، ويجب أن أكون لكي أفكر فيه (كتاب "مقالة في المنهج" "أنا أفكر، إذاً أنا موجود"). أنا لا أستطيع الشك في الفكر، مهما كان تفكيره، إذ إن ممارسة الشك تتطلب ذلك. ولكي أستبعد الفكر يترتب علي التفكير أيضاً. وبقدر ما أفكر، أنا كائن وموجود.

2- **الفاعل المفكر**- إن مقولة **أنا** أفكر (cogito) ليست سوى **استدلال** منطقي قائم على مبادئ خارجية: إنه **التجربة** التي يجعل بها

(أنا) من ذاته **فاعلاً مفكراً** (الفكر هو الصفة الوحيدة التي لا يمكن فصلها عني: التأمل 2). إن هذه التجربة هي تجربة **كائن موجود**: لكي يفكر المرء عليه أن يكون موجوداً. ومما لا شك فيه أنني موجود **لكوني أفكر** ليس إلا، بيد أن ذلك كاف لكي أكون موجوداً كلياً (وما تبقى الذي لا يزال موضوع شك غير ضروري). أخيراً، **ولأنني أفكر بأنني أفكر**- وهذا ما يميزني عن كل ما هو عاجز عن أن ينعكس- فإن لـِ "cogito" (أي أنا أفكر) ميزة الانعكاسية réflexivité. وهكذا يكون الفاعل المفكر **وعياً** حقاً، وهو **وعي الذات**.

ونتيجة لذلك، وجدت مسألة الحقيقة الأساسية حلاً لها. فقد أظهر الــ cogito (أنا أفكر)، بعد أن بان كبداهة مطلقة وبمنأى عن الشكوك كافة، تطابق **اليقين** مع **الحقيقة** تحت شكل الفكرة الأكثر وضوحاً (الحاضرة في الذهن) وجلاء (على نحو لا يمكن الخلط بينها وبين أية فكرة أخرى).

يمكننا هنا أن نقدر مدى الفصل الذي أحدثه ديكارت في ميدان الفكر: إن تجربة الإنسان الحاسمة الأولى ليست تجربة العالم المحسوس (كما كان أنصار التجريبية يعتقدون) بل الفكر نفسه. ولبناء المعرفة، لم نعد بحاجة أيضاً لمبادئ المنطق واللغة الأساسية المزعومة بل لمبدأ (أنا أفكر) الوحيد، كمبدأ أول في علم الفلسفة.

وهكذا وأمام نموذج الشك الوحيد ينبري نموذج الحقيقة الوحيد الذي يظهر في بداهة الفكرة الواضحة والمميزة.

وإذ تخلى عن الممارسة الفلسفية المعتادة التي تتلخص بالاندراج في تقاليد معينة وإثمار إرث والعودة إلى حركة قائمة، ضرب المفكر الديكارتي صفحاً عن كل ما سبق، واسترجع كل شيء منذ البداية، متسلحاً بقوى عقله الوحيدة.

3- **المدى المتجانس**- استطاع ديكارت منذئذٍ تأسيس العلم. كان حل المسألة، من وجهة نظر فلسفية، بسيطاً إلى حد العبقرية: فكل ما ليس فكراً أو فاعلاً أو وعياً، يتعلق جملة **بالمادة المنتشرة** (res extensa) التي تحكمها بضعة قوانين بسيطة وشاملة.

ولقد أرعبت هذه الفرضية كل الناس: العلماء الذين يتمسكون بـــ"مزايا" و"فضائل" و"قوى"، الرأي المشترك الذي لا يؤمن إلا بالمظاهر المحسوسة. ومع ذلك وإذا ما سخنّا قطعة من الشمع يظهر لونها ورائحتها والصوت الذي تحدثه كوقائع جد إيجابية، فإن كل هذه الصفات تتغير. **إن الذي يظل ثابتاً ويمكن أن يكون وحده موضوع علم هو المدى** الذي لا يخضع للتجربة المحسوسة ويتطلب عملية فكرية. ومهما يكن الشيء الذي هو قيد الدراسة، فهو مكون مادياً من المدى المتجانس نفسه.

ومن الواضح أن الفكر لا يمكن أن يصبح موضوع علم، فهو ليس فقط محمياً بطبيعته (ليس هو مدى)، بل إنه سيد الموقف لأنه يبيّن مدى المظاهر متعددة الأشكال. وبما أن العقل البشري فريد، فسيكون العلم فريداً. وبما أن المدى فريد، كذلك سيكون موضوع العلم بشكل عام فريداً أيضاً. ذلك هو طابع العلم الإيجابي الحديث.

وإذ لا يمكن الحصول على المدى إلى بالتضحية بكل ما يخضع للإدراك، كذلك لا يستطيع العلم الحصول على كل الواقع الموضوعي كموضوع، ذلك أن له مجالاً محدداً وحدوداً وإجراءات واضحة.

إن لهذه الفرضية نتائج كثيرة. إذ سيكون **الجسم**، الغريب جوهرياً عن الفكر، مدى صرفاً، يخضع بشكل كامل للمعرفة العلمية. **وإذ** نعلم أن **الحياة** تتعلق بالجسم، والجسم **حيوان**، وأن الحيوان آلة- آلية مثل الساعة- فإن الفكر إذاً **منفصل عن الحياة**.

ولكن كيف السبيل إذاً إلى معرفة الفرق بين الأشياء بوساطة حركة الفضاء (المبادئ، الفقرتان 36 و37) التي تحكمها مبادئ العطالة والحركة المستقيمة وتطابق الفعل ورد الفعل؟

لقد كان ديكارت يعي تماماً صعوبات هذه النظرية حين يكون المقصود إظهار وحدة الكائن البشري ("روح وجسد متحدان"). ومن

أجل تصحيح ثنوية المبدأ Dualisme de principe، لم يجد ديكارت وسيلة أفضل من أن يعيدنا إلى التجربة التي عشناها حول التعاون الوثيق جداً بين المادة المفكرة والمادة المنتشرة (طالما استمرت الحياة، على الأقل، إذ إن اكتشاف المادة المفكرة ينطوي على خلود الروح). فبوساطة الغدة الصنوبرية، تؤثر كل مادة على الأخرى: إذ حين تؤثر الروح بوساطة الغدة على الجسم، يحصل **فعل**، وحين يؤثر الجسم على الروح، يحصل انفعال (المقالة حول الانفعالات).

4- **الله**- كيف السبيل إلى ضمان كل ما جئنا على ذكره؟ إذا كان (**أنا أفكر**) هو حقاً **بداية** الفلسفة، فهو ليس **أصلاً** بالمعنى الصرف. إن فكري يتطلب كياني، لكنه ليس صانعه- باستطاعتي أن أتصور نفسي غير موجود بالضرورة. إن هذا التفاوت الملازم لامتحان الشك، يرجعنا إلى الكائن الذي تحدد هذه الهوية بالضبط جوهره: **الله**. إن **الله** هو عكسي تماماً، ففيه لا يسبق الكائن الفكر (لو كان ذلك حالي، لكنت **الله**، ولحرصت، كما يضيف ديكارت بطرافة، على خلق نفسي على نحو أفضل مما أنا عليه بكثير..). وهكذا، وبفضل شبه التطابق هذا بين الكائن والفكر، لا يعدو الكوجيتو كونه بديلاً مؤقتاً عن **الله**. والآن ينبغي المرور **بالله** من أجل بناء الحقيقة حقاً.

كيف السبيل إلى اكتشاف الله؟

يمكنني الانطلاق من الفكرة التي أكوّنها عن اللانهاية والكمال (التأمل 3). لما كانت كل فكرة في ذاتي، فإن هذه تتطلب سبباً. وأنا، عادة، أجد هذا السبب في ذاتي أو في الأشياء الخارجية. ولكن ماذا عن فكرة اللانهاية؟ إنها لا تستطيع أن تجد سببها في ذاتي التي هي متناهية وغير كاملة. ولذا فإنها تردنا إلى سبب لا لامتناهٍ وكامل: أي الله. إن فكرة اللانهاية هي إذاً علامة الخالق في خلقه. وهي التي تسمح لي بأن أفهم نفسي ككائن متناهٍ وغير كامل.

كما يمكنني أن أنطلق من كمال الله المطلق الذي تكشفه لي فكرته (الإثبات الأنطولوجي، التأمل 4). إذا رفضنا وجود الله، فلن يكون الكائن الكامل حقاً الذي تتطلبه فكرته. في الله، لا ينفصل الوجود عن الجوهر، مثلما لا تنفصل الوديان عن الجبل، ومثلما يكون مجموع زوايا المثلث 180. بيد أن هذا لا ينتج عنه وجود جبل أو مثلث: إذ إن الترابط الداخلي وحده مماثل. إن الله هو الحالة الوحيدة التي يكون فيها الوجود معنياً على هذا النحو (ولهذا السبب لا تفيدنا مخيلتنا قطعاً في قبول هذا البرهان الذي هو ضروري جداً).

إن هوية الجوهر والوجود الإلهيين تجعل من الله الضامن الممكن الوحيد لقوة نظام العالم. فأنا لست خالق الجوهر والوجود وسيدهما بل هو الله، فهو إذاً خالق الحقائق الأبدية أيضاً - فإذا لم تكن الحقائق مخلوقات كغيرها، فسوف تفرض نفسها على الله الذي لن يكون كليّ القدرة. فأنا إن لم أخطئ، نتيجة لذلك، في عملية جمع 2

مع 3، وإن استطعت الوثوق بنظام العالم، فذلك لأن **الله** طيب. فهو **يستطيع** أن يوقعني في الخطأ، لكنه لا يريد ذلك.

بالإضافة إلى ذلك، ولما كانت كل لحظة من الوجود منفصلة عن اللحظة التالية، فإن ذلك لا يعني أن ما يوجد في وقت معين يجب أن يوجد في اللحظة التالية. إن الخلق لا يؤجل إلى الماضي، بل يحدث في كل لحظة: وهذا ما يسمى بمذهب **الخلق المستمر**. إن طيبة الله التي تمنعه من أن يضللنا تنطوي على قوته واستمراره أيضاً. فالعالِم الذي يعرف قوانين الكون سيكتشف على نحو ما إذاً المسارات التي خلقه الله بها. فإذا ما أخطأ في الواقع (إذ إن حرية الإنسان واسعة إلى الحد الذي تتجاوز فيه معرفته) فإن العلم يكون مضموناً على الأقل بالقانون. ولكن طالما لا يُثبت وجود إله ما، فلا شيء يكون مؤكداً (والملحد ليس له علم أكيد كما يقول ديكارت).

5- **المشروع الديكارتي**- يمثل شعار ديكارت الخاص بالفلسفة شجرة تشكل الميتافيزيقا جذورها (وليس قمتها كما تقول التقاليد) والفيزياء جذعها والميكانيكا والطب وعلم الأخلاق أغصانها. إن هذه الفلسفة هي نتاج العقل الذي ينظمه **المنهج**.

*لما كان "المنطق السليم"- أو "القدرة على الحكم جيداً"- الشيء المشترك الأفضل بين الناس، فإن الاختلاف بين العلم الحقيقي والخطأ سينجم عن الطرائق المتبعة وعن الإرادة في تطبيقها. إن مبادئ البداهة والتحليل والتركيب والإحصاء الكامل الأربعة تشكل **فن الاكتشاف**.*

فبالاستناد إلى البداهة (بتحويل المعقد إلى البسيط) والوضوح والتمييز بين المفاهيم وتسلسل الاستدلالات بدقة، على طريقة المهندسين ومن دون إغفال أي حلقة (هذه "السلاسل الطويلة من الأسباب، البسيطة والسهلة كلها"...) سننطلق من المعلوم إلى المجهول بالتقدم درجة درجة وسنعيد بناء الواقع من أجل معرفته وبالتالي من أجل التصرف.

إن قصدية finalité المعرفة ليست نظرية وإنما عملية. وعلى العلم والتقنات أن تمدنا بثروات مادية "مفيدة للحياة" وأن تؤمن لنا الصحة الجيدة وتتيح لنا التمتع بثمار الأرض من دون عناء إلى أن تجعلنا وكأننا "أسياد **الطبيعة** ومالكيها" (المقالة، VI).

وينبغي بالتأكيد، طالما لا تكتمل المعرفة، الاكتفاء بالأخلاق "كمؤنة" وذخيرة من أجل التصدي للعمل الراهن العاجل وتوقع مستقبل **الحكمة** (يوصي ديكارت بالتقيد بممارسات البلد وعاداته، وتغيير رغبات المرء بدلاً من تغيير نظام الكون، وباللجوء إلى الصرامة والتصميم في العمل عند اختيار وجهة محددة). وعلى المرء الذي يريد المضي بعيداً أن ينجح في السيطرة على أهوائه بفضل المعرفة. وعند بلوغ القمة سيجد هناك **المروءة**، وهي فضيلة ديكارتية بامتياز، قوامها التقدير الذي يكنه الحكيم لنفسه حين يتوصل إلى مرتبة الحكم الحر مثل **الله**. وهكذا يستطيع الإنسان السمو بنفسه

بوساطة اندفاعة حب تتيح له أخيراً، بفضل علاقاته مع الآخرين، ابتغاء مشيئة **الله**.

لقد أطلق رنيه ديكارت على السكة قطار العلم الإوالي mécaniste، من دون أن يقلص لذلك سبب هذه المهمة. بيد أن ورثة مذهبه، وكانوا كثيرين جداً، خذلوه في كثير من الأحيان باستخدام بعض الفرضيات الحصرية ونسيان ما تبقى.

مالبرانش *(1638-1715)* *غالى بشكل خاص في طرح نظريته حول خلق الحقائق الأبدية. حين نبلغ الأفكار، لا نرى فقط الحقيقة، بل و"نرى في الله"، إذ إن فيه كل الأفكار، التي هي النموذج المثالي لكل حقائق الأشياء الممكنة. إن تحولنا إلى العقل الشامل يجعلنا نسهم في* ***فعل*** *الله الأبدي (ولهذا السبب يعد الانتباه "صلاة طبيعية" حقيقية). وإذ نتوصل إلى النور، ندرك* ***النظام الحقيقي****.*

وعندئذ نكتشف أن "الأسباب" الطبيعية ليست سوى ***أفعال الأفعال****. فحين تصطدم كرة "بلياردو" بكرة أخرى، فهي ليست "سبباً" بحق، بل* ***فرصة*** *لحركتها فقط. وحين نعتقد بأن الروح تؤثر على الجسم، أو أن الجسم يؤثر على الروح (وهذه مفاهيم مبهمة وغامضة للغاية) فإن* ***الله*** *هو الذي يؤثر* ***بمناسبة*** *تغيّرات الروح وحركات الجسم. إن* ***الله*** *وحده هو السبب حقاً بالمعنى الدقيق للكلمة، فهو الذي يتحكم بالعالم بوساطة القوانين العامة والأكثر بساطة (إنه كمال كليّ يمكن أن تبدو نتائجه المنفردة في نظرنا شراً). وفي واقع الأمر إن العلم لا يعرف* ***أسباباً*** *بل* ***قوانين*** *فقط-*

*علاقات. وبفضل **الله**، فإن السمو إلى **الحقيقة** يتساوى مع البحث عن **الخير**. كما يمكننا أن نحب الله وإن كنا لا نفهمه.*

II - باسكال

1623-1662- من يستطيع أفضل من باسكال أن يهبنا نسخة طباقاً عن "الديكارتية"؟ كان باسكال خصماً للعقلانية وليس للعلم (إذ نحن نعلم كم هو مدين له التحليل اللانهائي الصغر والاستنتاج الرياضي وحساب الاحتمالات والفيزياء التجريبية). وقد انتقد بعنف الفلسفة، إلا أنه وضع علامات لنهج آخر في الفلسفة أقرب ما يكون إلى الوجود الإنساني.

1- وضع الإنسان- انطلق باسكال من حقيقة حاسمة وهي أن الوجود الإنساني مأساة لا تُحل عقدتها إلا **بالموت**. فلنهجر صروح الأفكار المبنية بالريح، ولنتخلّ عن هذه الحكم المزيفة التي تنكر الموت لكي تهدئ من روعنا: إذ لا شيء أكثر حقيقة ورهبة من الموت. فالموت يستبعد كل مخرج للخلاص ويمسّنا في ما يهمنا أكثر من أي شيء آخر، أي السعادة أو البؤس الأزليين ("بيننا والجحيم أو السماء لا يوجد سوى الحياة بين شيئين، وهي الأمر الأكثر هشاشة في العالم" (K-32؛ B-213) [2].

([2]) دار النشر Brunschvieg التي أعادت نشر "أفكار" (Hachette)، ودار النشر Kaplan (سيرف 1982).

بدلاً من البحث عن الحقيقة يفضل الرجال **نسيان** هذا الموت الذي هو حتمي لينشدوا سعادة اللحظة الراهنة. أو أنهم يتباهون بما يدّعون لأنفسهم من وضوح في الفكر فلا يريدون أن يظهروا سوى يقينهم بالموت ويشكون في كل ما تبقى. هل يمكن للعقل أن يكون عاجزاً؟ إنه والحالة هذه يمثل **ضرورة**: فهو إذ يعرّف كل العبارات ويثبت كل المقترحات، يتوصل إلى الطريقة المثلى لمعرفة الحقيقة. ولكن إذا ما افترضنا أن باستطاعة علم ما تحقيق هذا البرنامج، فإن هذه الضرورة تظل شكلية وفارغة (كما في الرياضيات)، ويكون الادعاء الديكارتي المحض بمعرفة متراصة monolithique نشأت دفعة واحدة بوساطة التحليل غير مقبول إذاً. في الفيزياء يمكن للعقل أن يقول "بالجملة" إن كل شيء يحدث بـــ "الشكل والحركة"، إلا أن من المضحك "تشكيل الآلة" واستنتاج كل قوانينها التوضيحية من دون اللجوء إلى معطيات التجربة. وهذا هو السبب الذي جعل ديكارت "غير مجدٍ وغير أكيد" (K124؛ B78) وجعل مثل هذه "الفلسفة" (كوسيلة لمعرفة الطبيعة) لا تساوي ساعة من الجهد والعناء.

وبعبارة أخرى إن العقل **لا يكفي** نفسه بنفسه، حتى أنه غير قادر على صياغة مبادئه الخاصة التي تنجم عن "القلب" (الحدس) الذي له "أسبابه الخاصة التي يجهلها العقل" (K84؛ B276). إن العقل إذا كان معزولاً ومتروكاً لنفسه لا يسعه إلا أن يتوه: "إنه يعرض نفسه، لكنه

طيّع ويُثنى في كل الاتجاهات" (K 86). ولكن لا ينبغي رذله من أجل ذلك: "إن ثمة تجاوزين: إقصاء العقل، وقبول العقل فقط" (K 102). ولذا فإن الدواء يكمن في الخضوع - الذي يمر في مرحلة **الإماتة** التي تتيح للعقل الارتداد على نحو آخر. إنه لعمل عقلاني الاعتراف بأن للعقل حدوداً وأنه ليس وحده في الرهان: "إن خطوته الأخيرة" تتلخص في "الاعتراف بأن ثمة أشياء لامتناهية تتجاوزه" (K98؛ B267). "إن السخرية بالفلسفة هي الفلسفة بعينها" (K1291؛ B4).

*تبيّن مسألة وجود الله كثيراً من الأمور. أن تكون "البراهين" العقلانية غير كافية لأمر لا يشك فيه باسكال. لكن ذلك لا يبرّر الإلحاد أو يجعله متفوقاً! (أن يكون وجود الله أمراً غير مفهوم وكذلك عدم وجوده، أن تكون الروح مع الجسم، أو أن نكون بلا روح، أن يكون العالم مخلوقاً أو لا يكــون.. أن تكون الخطيئة الأصليــة موجودة أو لا تكــون موجــودة" (K79؛ B 230). بيد أن على العقل أن يعترف أيضاً بوجود إمكانيتين لا غير: أن يكون الله موجوداً أم لا. بالنسبة لمن يتمسك بهذا الأمر، يصبح الخيار رهاناً. وهذا الرهان ليس إرادياً، إذ إن الإعراض عن الرهان يعني أيضاً تبني أحد الحلّين- ("أنتم على متن مركب" K 115؛ B 233). والحال أننا نثبت عن طريق حساب الاحتمال أنه إذا ما راهنا على حياة متناهية مقابل حياة سعيدة لا متناهية يجدر ربحها، فإنه ليس ثمة ما نخسره، ومع ذلك فإننا نتردد ونأبى ذلك. ماذا يثبت هذا الأمر؟ أنه إذا كان العقل يدعو إلى الإيمان ونحن نأبى ذلك، **فإن الأمر حتماً لا يتعلق بالإدراك أو العقل.***

*إن عدم القدرة على الإيمان لا ينجم إذاً عن عائق عقلاني، بل عن **الأهواء**. إذاً ينبغي ألا تقوم جهودنا على "زيادة البراهين بوجود الله" بل "على التقليل من أهوائنا". وهكذا نكسب حياة فاضلة وسعيدة بعد أن نكون قد غيرّنا من نمط مضلّل في العيش. إن هذا الفارق بين المحاكمة العقلية وواقع الشيء يدل على أن شيئاً آخر في اللعبة. إن "باطن اللعبة" هو ما سيكشفه لنا الدين.*

2- عجز الإنسان وعظمته- إن هذه المقولة متجذرة في **وضعنا الإنساني** الذي يظهر متناقضاً.

لقد اكتشف الإنسان نفسه عاجزاً بائساً بعد أن هاله الفراغ اللامتناهي وجهله لسبب وجوده في مكان وزمان معينين. فقد خدعته القوى المضللة (الخيال "سيّد الخطأ والبطلان")، ومعاييره للحقيقة مشكوك فيها، والمبادئ الكاذبة كثيرة، أما السعادة التي صوّرتها له رغباته فهي مستحيلة (K 232). ولذا جاء رد فعله على أسوأ شكل، إذ أحجم عن التفكير **وعزى نفسه** بالانصراف إلى **اللهو**، كما لو أن القمار والصيد والحرب و**السلطة**، أي كل هذه النشاطات التي تثير "الصخب والحركة"، يمكن أن تجعله سعيداً، في حين أن اللهو "يأتي من مكان آخر ومن الخارج" ويجعل أصحابه عبيداً له.

بيد أن هذا العجز لا ينفصل عن **العظمة**.. بالفكر أستطيع إدراك وفهم "الفراغ الذي يلفني ويبتلعني مثل نقطة" (K302؛ B

348). بفضل الفكر، يعرف الإنسان عجزه وبؤسه ولا يتحالف مع طبيعته (في الواقع، يقابل "العجز" الإنساني "الطبيعة" عند الحيوانات (K307؛ B398) ويتصور حالات عجزه كحالات العجز عند سيد أو ملك مخلوع، ويكوّن فكرة كبيرة عن الروح. وحتى دناءته التي تتلخص في البحث عن العظمة هي علامة سمو طبيعته.

لماذا هذا التناقض الذي يجعل من الإنسان "مسخاً لا يمكن فهمه" (K350؛ B420)؟ إن الفلسفة عاجزة عن الإجابة عن ذلك. والجواب لا يمكن إيجاده إلا في الخطيئة الأصلية التي تعلل طبيعتنا الجريحة.

وهكذا نفهم الآن لماذا ينبغي "إذلال" العقل: من أجل منعه من الحكم على كل شيء، لا من أجل محاربة يقيننا. إن الخلاص ليس شأناً من شؤونه. والله الذي يثير اهتمامنا ليس هو إله الفلاسفة والعلماء- معبود بشري بحت- بل هو إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب الذي هو إله **مخفي** يتعذر استنتاجه، وهذا الإله يغدو "مُدركاً بالقلب" بفضل إيمان ليس بشرياً.

ولكن إذا كانت **مراتب** الحقيقة المتعددة منفصلة جداً، فهي تتصل مع ذلك بالصورة ("إن المسافة اللامتناهية بين الأجسام والعقول تظهر المسافة اللامتناهية على نحو لامتناه بين العقول والإحسان، إذ إنهـا فوق طبيعية": K1293؛ B793). إذاً، إن الديانة المسيحية لا تتعارض مع العقل (لقد "فهمت جيداً الإنسان")، فهي

وحدها التي تعلل طبيعتنا بكل ما فيها من تناقضات، وتعدنا بالسعادة الحقيقية المباركة من الرب.

III - ليبنتز

1646- 1716- لم يألُ ليبنتز جهداً في فعل كل شيء والاهتمام بكل أمر، والتفوق في كل مجال. لقد حقق اكتشافات مرموقة في المسائل اللانهائية الصغر وأعاد الاعتبار إلى مفهوم القوة في الفيزياء واخترع آلة للحساب، إلخ.. بيد أن طاقة العقلانية الظافرة، في نظره، يجب ألا تنطوي على أي إضعاف للواقع (كما هو الحال مع ***المدى****، بشكل خاص)، بل إن الأمر هو على العكس من ذلك، فكلما ازدادت معرفتنا، ازداد إدراكنا للفروق ولتعددية الواقع، وبلغنا وحدة الكل التي لم ندركها من الوهلة الأولى. لقد كان ليبنتز من أتباع* ***النظام*** *وأحد رواده.*

1 - الله ككلمة (Logos) مطلقة - يتعارض مطلق ليبنتز جذرياً مع مطلق ديكارت. إن **إله** ديكارت الكلي القدرة، الذي يخلق الحقائق الأبدية، ويستطيع تغيير المعقول والبت في أن 2+3 لا تساوي 5، ومعارضة **حكمته** الخاصة، هو **إله** تعسفي، وطاغية استبدادي، إله **مجنون**، باختصار إله ليس بإله. هل يمكن للإرادة الإلهية أن تكون بلا إرادة؟ وهل ينبغي لله لكي يكون حراً أن يختار أي شيء؟ إننا، إذ نؤكد بأن الله كان باستطاعته أن يختار نظاماً آخر، وحقائق أخرى،

فإننا نضمر بأنه كان بإمكانه أن يفعل شيئاً **أفضل**. والحال إذا كان **الله** كاملاً **حقاً** وبمنتهى الطيبة، فلم يكن بوسعه أن يفعل شيئاً آخر سوى اختيار الأفضل (أي إذا كان لا بد له من أن يشكل مثلثاً واحداً، فسيكون هذا المثلث مثلثاً متساوي الأضلاع).

وانطلاقاً من هذه النقطة، انقلب كل شيء: إن **الله** لم يخلق المعقول، إذ إن هذا المعقول يمثل **إدراكه** الأبدي واللانهائي. إن الله لا يخلق القانون، إنه القانون نفسه والكلمة المطلقة. فما يظهر في خلق العالم هو مجمل حالات الوجود فقط، وليس عالم الجوهر. وبعبارة أخرى إن كل ما هو **موجود** هو **ممكن** أولاً، ويمكن أن يُتصور من قبل **الله**، ومن ثم من قبل الإنسان الذي كان من نوع العقل الواحد.

*لقد أتاحت هذه العلاقة بين الجوهر والوجود لليبنتز إعادة صياغة البرهان الأنطولوجي: إن **الله** موجود بالضرورة، إذا كان ممكناً. ولما كانت القرارات الممكنة كافة في **الله** فليس بوسع الله أن يتعارض مع لا شيء أو مع ذاته أو خارج ذاته. إذاً، إن ما يقابل جوهر الله اللانهائي هو الوجود الفاعل حتماً.*

2- **أفضل العوالم الممكنة**- ينبغي فهم خلق العالم بحسب التصور نفسه الذي يخضع لنموذج رياضي (Cum Deus calculate, fit mundus).

من بين عدد لامتناه من العوالم الممكنة، اختار الله أفضلها. ولكي يكون هذا العالم الأكثر توازناً وانسجاماً، فإنه لا ينبغي فقط وجود أنواع من الجوهر أكثر غنى، بل أن تكون الحالات الممكنة التي تتفق فيما بينها منسجمة. ويسمى هذا الانسجام انسجاماً **مقرراً سلفاً** إذ إنه ناجم عن قانون البناء الذي يترتب عليه تنظيم كل مستويات واقع الشيء. إن العالم الأكثر كمالاً هو العالم الذي يعد نظامه "الأكثر بساطة في الفرضيات والأكثر غنى في الظواهر" (المقالة في الميتافيزيقا،6 و7)، أي ذلك العالم الذي يسمح **لله** بالحصول على أقصى قدر من الأفعال بأقل قدر من الوسائط.

*إلا أن هذا لا يمنعنا من أن **نشاهد** في هذا العالم قدراً كبيراً من الفوضى والشذوذ والشطط، أي ما نسميه **الشر**. وفي الحقيقة أنه لا يوجد نوع من الفوضى أو الخلل الظاهر لا يمكننا أن ندلّ عليه بمعادلة ومنحنى: إن **الله** "لا يريد" الشر بل النظام فقط، غير أن قراءتنا الإنسانية للواقع غير كافية، وكذلك بالنسبة للوحة نشاهدها عن قرب شديد حيث لا ندرك أو نتصور الرسم، بل نشاهد فقط بقعاً من الألوان غير متجانسة وبشعة. فبإغناء العالم باختلافات عدة، يسهم التنافر في الوصول إلى انسجام عالٍ.*

كيف نوفّق بين وحدة الكل ووحدة كل كائن؟ إن هذه المسألة القديمة قدَم الفلسفة تشبه نوعاً ما مسألة تربيع الدائرة. ولقد اقترح ليبنتز علينا حلاً لها.

إن كل مخلوق يرجع إلى **الله** الذي هو خالقه. إلا أن كائنات العالم ليست **الله** أو بدلاء له، إذ إنها محددة في **المكان والزمان**. ولكن لكي يكون الكائن **كائناً**، فإنه ينبغي أن يكون كائناً. فكيف يمكن لهذه الكائنات أن تتميّز (تتفرد) إذا كان كل جوهر كلياً؟

لا المادة (التي تتجزأ في اللانهاية) ولا الجسم (شيء مركب) يسمحان بتأسيس الوحدة المطلوبة. لذا يجب القبول بأن كل فرد هو جوهر (أو جوهر فرد monade[*] كما يسميه ليبنتز). ولما كان لكلّ كائن جوهر يجعله على ما هو عليه، فإنه ينبغي أيضاً القبول بأن كل كائن هو **جوهر مفرد** أو فرد.

ويسند ليبنتز هذه الفرضية المدهشة إلى مذهب ***التعبير*** *خاصته: لمّا كان كلّ جوهر فرد يعبّر عن الإله الوحيد نفسه، يجد* ***الكون*** *نفسه وقد تكاثر بقدر عدد حالات الجوهر الفردية. إن هناك حقاً حالات من الجوهر الفرد* ***حسية*** *فقط (الحيوان)، بيد أن الإنسان وحده هو جوهر فرد عقلاني. إلاّ أن هذه الحالات كافة، وكلّ حالة بحسب قدرتها، تجهد في الوجود قدر المستطاع، وتحاول محاكاة الله بطريقتها. يوجد فكر في كل مكان- سواء أكان غير واعٍ أو متلعثماً – كما توجد* ***رغبة وحياة*** *وفعل (أي لذة) حين يزيد الجوهر الفرد من درجة تعبيره. كذلك توجد شهوة (أي ألم) حين*

(*) monade كلمة مشتقة من الكلمة اليونانية monas أي الوحدة.

تنخفض درجة التعبير هذه. إن العالم بحق هو جملة عضوية، وكل فرد فيه يمثل وجوده تماماً وعلى نحو فريد.

3- **تحليل ونظام** - لما كان الأفراد الموجودون جوهراً، فإن ما يفعلونه وما يحصل لهم ليس سوى **صفات**، خاصيات تبيّن تطور جوهرهم. إن هذه الفرضية تقابل تجربتنا: فما يفعله كل واحد ويعيشه هو في **حالة استمرارية مع ما هو عليه**، كما أن الفعل الحر يعبر عن جوهر فاعل فريد. ولكن ينبغي من أجل تجنّب عقبة **القدرية** التمييز بين **الضرورة القانونية** التي تقصي قطعاً نقيضها (وكمثال على ذلك لا يمكن أن نجد دائرة لا تكون أنصاف أقطارها غير متساوية) **وضرورة الأمر الواقع** (ex hypothesi). إن ما حدث هو جد حقيقي وجد أكيد لأنه حدث، بيد أن نقيضه لم يكن متناقضاً مع ذاته، أي غير مستحيل: وكمثال على ذلك اجتاز يوليوس قيصر حقاً نهر الروبيكون Rubicon، بيد أنه لم تكن ثمة استحالة في ذاتها في ألاّ يعبره. وباختصار، إن ما حدث حقاً **لا يكف عن كونه ممكناً**، وإن ما لم يحدث لا يصبح **مستحيلاً** من أجل ذلك.

حين أكد ليبنتز أن بالإمكان استنتاج كل تاريخ العالم عن طريق تحليل خطوات يوليوس قيصر وهو يجتاز نهر الروبيكون، فقد كان يقصد الله الذي كانت قدرته اللامتناهية في التحليل تسمح له بإدراك تطور جوهر الأفراد في كل حالاته وعلاقاته حتى نهاية التاريخ. إلاّ أن الله ***يتوقع ولا***

يحتّم *أبداً. فهو إذ يعرف مسبقاً خياراتنا الحرة، فإنه يعمد إلى إدخالها في* ***الانسجام المعد مسبقاً****. أما الإنسان، فهو يختار فقط ما يبدو له الأفضل، وعليه أن ينتظر حصول هذه الخيارات والأحداث لكي يعرفها.*

قانونياً، يمكن معرفة كل شيء إذاً بوساطة التحليل. وفي واقع الأمر، إن كل إنسان ليس سوى وجهة نظر خاصة من بين كل وجهات النظر، إذ إنه مدرج في نقطة فريدة يتقاطع فيها الزمان والمكان. وهذا هو سبب وجود الجهل والخطأ. فكل منا يعتقد أنه يرى الشيء ذاته الذي يراه الآخر، في حين أنه يرى ويتكلم بحسب قدرته على الرؤية. إن لبعضٍ منا **وجهات نظر** متميزة على الكل (الفلاسفة، ليبنتز..) بيد أن **الله** وحده يرى الكون مثلما يراه الأفراد كلهم أو على غير ما يروه: إنه الهندسي المشترك الوحيد.

وإذ أكد أن كل شيء يمكن استنتاجه أولياً، ومعرفته عن طريق التحليل ثم سرده لغوياً، وضع ليبنتز مفاهيم النظام والبنية. إن مشروعه حول ***الصفة الشاملة*** *(البحث عن العناصر البسيطة والمشاركة التي يمكن أن تحقق كل الاستدلالات عن طريق التوافيق Combinaisons) تذكرنا بتحليلاتنا التركيبية وأجهزتنا الحاسبة. لقد توفرت لليبنتز الفكرة، لا الأداة. لكن* ***الله****، والحق يقال، هو الحاسوب المطلق الوحيد.*

IV- سبينوزا

1632- 1677- ولد *سبينوزا* في مدينة *أمستردام*، وعاش في كنف عائلة يهودية متحدرة من اليهود الإسبان (الذين تم نفيهم في نهاية القرن السادس عشر)، لكنه سرعان ما قطع صلته باليهودية (حرم العام 1656) وانصرف إلى الأعمال التجارية. وقد اعتاش من مهنة صقل العدسات البصرية وارتاد أوساط الجمهوريين والمفكرين الأحرار.

مثّل سبينوزا حالة فريدة ونأى بنفسه عن كل مدرسة فلسفية. أما فكره الذي أسيئ تقبله في زمانه، فقد شكل محطة بين العقلانية السائدة وحركة التنوير، حرّكه مفهوم للمطلق بدّل من وضع العقل ووظيفته. ولهذا السبب، يعد سبينوزا، وبرغم التسلسل الزمني، آخر الفلاسفة العقلانيين الكلاسيكيين.

فعلى الرغم من صعوبات النتاج الفلسفي المعروض بحسب المنهج الهندسي، ينبغي على كل فيلسوف مواجهة هذا الفكر الذي يقدم نفسه، بحسب قول هيجل، على أنه الفلسفة نفسها، في هوية المنهج والمقالة، والميتافيزيقا وعلم الأخلاق، والنظرية والتطبيق، والفكر والحياة. وهكذا ومن جديد، تدّعي الفلسفة لنفسها القدرة على إيصال الإنسان إلى مرفأ **الخلاص**، من دون أن تترك أي قدر من الاستقلالية للوسطين الأخلاقي والديني بخاصة. ومن هنا تنبع أهمية الرهان.

1- المنهج الفلسفي- إثر حالات النشوة التي أشاعها مذهب ديكارت، ينبغي التخلي عن المنهج كمجموعة آليات للوصول إلى

الحقيقة. فطريقة استخدام العقل ليست هي الهامة في نظر سبينوزا، بل **إصلاح الإدراك**. لذا ينبغي الخروج من النوع **الأول** من المعرفة الذي يبدو للمظهر فيه قوة القانون، والارتقاء إلى **النوع الثاني** العقلاني- الذي لا يتجاوز مع ذلك مرحلة الأفكار العامة- والوصول أخيراً إلى **النوع الثالث** حيث تتفتح المعرفة الحدسية للجوهر، في ظل وحدة **الأفكار المناسبة** التي نكونها عن أنفسنا وعن الله وعن البقية.

إذاً، فالمنهج الحقيقي ليس سوى الترقي المسارّي نحو الحكمة التي هي وحدة الفلسفة والحياة. إنه سيرورة تحرير وتصحيح لنظرتنا وطريقتنا في الحياة والوجود. إن البحث عن **معيار** لا يؤدي إلى شيء: فإما الانطلاق من الفكرة الصحيحة ولن تكون ثمة حاجة إلى معيار، أو لا ننطلق أبداً. إن الحقيقة هي إشارة ومعيار لها ذاتها index sui (كتاب الأخلاق 11، 43، sc)، والمنهاج المزعوم ليس سوى تأمل الفكرة في ذاتها، أي **فكرة الفكرة**. ولهذا السبب تعد الفلسفة **معرفة** تأملية تتوضح عن طريق التأمل والفلسفة.

2- **الواقع كجوهر**- ينبغي الانطلاق من الواقع كما هو. ولا شك في أن الفيلسوف هو الذي يتحدث عن ذلك كونه يفهم الفكرة التي تتبلور في ذاته. إن الواقع أولاً هو سبب إيجابي لذاته causa sui، إذ إن كل الأسباب الأخرى ليست سوى أفعال أفعال، مما يحوّلنا إلى اللانهاية. ليس ثمة أمر **آخر** سوى الواقع، فهو قطعاً على ما هو عليه، في تماثل جوهره ووجوده (إن الفارق بين هذين الاثنين لاحق

ويستند إلى هذا الأساس). كما ليس ثمة داع للتمييز بين الظاهر والكائن في ذاته. إن أسبقية السبب لذاته causa sui تتطلب أن يتعلق الجوهر **بالقوة**، وهذا أمر هام لما سيأتي بعد.

في نظر سبينوزا، يعدّ الواقع الكلي **الجوهر الكائن والمُتصوّر** في الحركة نفسها ("أعني بكلمة جوهر الشيء القائم في ذاته والمتصوّر بذاته"- كتاب الأخلاق، الفصل الأول، التعريف III). إن ما ندعوه **الله** هو الجوهر (التعريف VI). ونرى في الحال أن هذا **الإله** لم يعد إله اليهودية والمسيحية: فهو ليس ذاتاً شخصية وحرّة، ولا خالقاً ولا عناية إلهية Providence. إن كل هذه الصفات المنتحلة هي نتاج مخيلة الجهلة الخائفين. فالله ليس سوى **الطبيعة** الوحيدة واللامتناهية والفاعلة. وهذه **الطبيعة** تدعى **طابعة** بصفتها **جوهراً وسبباً**، **ومطبوعة** بصفتها شكلاً للواقع ونتيجة.

إن من الصعوبة بمكان وصف هذه المقالة ببساطة. فمن جهة يجعل سبينوزا الإلحادية مستحيلة: فنكران الله يعني نكران حقيقة الواقع التي تفرض نفسها قطعاً. ومن جهة أخرى يقصي سبينوزا الخيار بين التأكيد على وجود الله ونفيه، مما ينزع أي تمسك بالتأكيد على وجوده. فإذا كان هذا **الله هو الطبيعة**، فثمة ميل إلى الحديث عن وحدة الوجود Pantheism. أما إذا كان الله هو **الجوهر** الذي هو كل شيء، كما قال هيجيل، فإن **العالم** على الأصح يكون غير موجود. وعندئذ تكون الفلسفة السبينوزية لاكوْنيّة acosmisme.

3- صفات وأحوال- لم يعد الفكر والامتداد، بخلاف ما يرى ديكارت، جوهرين، بل **صفتين** للجوهر (أي "ما يتصوره الإدراك للجوهر كمكون لذاته"- التعريف IV). إن هاتين الصفتين هما الوحيدتان اللتان نعرفهما عن الجوهر، إلا أنهما لا تمثلان كل **الجوهر** الذي يتألف من جملة **لا متناهية من الصفات** اللامتناهية. إننا لسنا سوى **أحوال متناهية** للجوهر، أي حقائق أشياء لا تقوم من ذاتها، بل لا تكون ولا تتكون إلا من الجوهر.

لما كانت كل صفة تغطي ماهية الجوهر الوحيدة، يصبح الفكر والامتداد غير متعارضين. إن كل ما ندركه في مجال الفكر له ما يقابله في مجال الامتداد، وهذا يمثل نظرية التوازي parallelisme، وسنتقدم إذاً في معرفة الفكر حين نتعرف على أشياء الطبيعة. ولن تكون ثمة حاجة إلى ثنوية الروح والجسد الكلاسكية: فالروح (mens) ليست سوى **فكر** الجسد. وما ندعوه عادة بالجسد ليس سوى واقع مؤقت وزائل. لذا ينبغي أن نسمو إلى جوهر الجسد الأبدي.

حين ينتقل الحال النهائي للجوهر إلى الوجود، تتضح ماهيته بوساطة الرغبة (حافز، قوة إيجابية وليست طموحاً أو بحثاً) التي تعد **الجهد الذي يبذله كل كائن لاستمرار وجوده**. إن الرغبة هي شيء أساسي: "نحن لا نبتغي شيئاً لأنه حسن، بل على العكس، إنه حسن لأننا نبتغيه" (كتاب الأخلاق، III، 9، sc).

الفيلسوف وحده هو الذي يتوصل إلى المعرفة المناسبة للواقع الإنساني. إنه الوحيد القادر على فهم أوهام العقل العادي الذي يعكس الأسباب والأفعال لجهله الطبيعة الحقيقية للأمور. إن الإنسان يؤمن بالقصدية، وكذلك بالحرية (في الوقت الذي توجهه فيه ضرورات خارجية)، كما يؤمن بالخير والشر (في حين لا يوجد سوى صالح أو طالح، وهما كلمتنا تعبران عن ازدياد أو نقصان قوتنا).. إن الفلسفة تقودنا إلى الشعور الحقيقي الوحيد والحرية الحقيقية الوحيدة. والكائن الحر هو الكائن الذي يعيش تبعاً لضرورة طبيعته الوحيدة والذي يصمم هو وحده على العمل (تعريف VII).

4- **الخلاص**- لقد وصلنا إلى المقصود: إن للعقل الذي يكوّن نفسه ويكوّن الجوهر الأبدي للجسد معرفة مناسبة بالله وبكل ما ينجم عن ذلك. وهكذا يصبح **سبباً مناسباً** للمعرفة. إن الفيلسوف إذاً واع لذاته ولله والأشياء (كتاب الأخلاق، V، 42، sc) أي **كامل وسعيد**. ويولد النوع الثالث من المعرفة بالضرورة الحب الفكري لله (V، 32) لأن فكرة الله هي سبب هذا الحب، ولأن الحب يتجلى بفعل **الفرح مع فكرة سبب خارجي**.

لما كان هذا الحب هو جزء من حب الله لنفسه، فينجم عن ذلك أن الله يحب الناس. إن خلاصنا، الذي هو **سعادتنا وحريتنا**، يكمن في هذا الحب تجاه الله. فالسعادة إذاً لا يمكن أن تكون مكافأة

للفضيلة: إنها تلك **الفضيلة** ذاتها. أما التأمل في الله، الذي هو **حياة**، فإنه يزيد من قوة العمل، وهذا يولد الفرح. إن **الحكيم** دائم الوجود، لأن الجوهر والوجود غير منفصلين. هذه الأبدية ليست طبعاً أبدية الزمن، والروح ليست شخصية فريدة تتمتع بالذاكرة. إن الموت، في نظر الحكيم، لا يعد شيئاً- إنه يمثل فقط نهاية الجسد والشهوات، والجهلة وحدهم يلغون فيه، من دون أن يعلموا أن التأمل فيه لا يولد سوى **الحزن** الذي يجعل الناس سيئين ويستعبدهم. وأخيراً ليس الفيلسوف بحاجة إلى الحياة الأبدية بعد الموت، فحياة العقل الأبدي تكفي لسدّ هذه الثغرة.

5- مسألة السلطات- لما كانت حياة الحكمة وقفاً على نخبة قليلة من الناس، فكيف يمكن أن تكون حياة جمهور الجهلة؟ حالما نترك مجال الفكر الحر حيث يتألق الفلاسفة، لا يعود المقصود سوى **الطاعة والعصيان**، طالما أن الجهلة المجبولين على الأوهام غير قادرين على التصرف بموجب الحقيقة. إن هذا الأمر يصح أولاً على الدين. لما كان الله على النحو الذي نعرفه، فإن كلمته الأبدية لا يمكن أن تكون سوى الحقيقة الطبيعية بلا زيادة (**مقالة في اللاهوت والسياسة**، XII). كيف يمكن أن تكون ثمة حالات خاصة وتاريخية من الرؤى حين تكون كل حقيقة رؤيا أو حالة وحي؟ إن معرفة الله عند الجهلة العاجزين عن تكوين أفكار ملائمة والمشدودين إلى النوع الأول من المعرفة لن تكون حتماً سوى معرفة قائمة على حكم مسبق

بما أن واقعة الوحي تتوافق مع ما كوّنوه من فكرة حوله (مع الأوهام حول الحرية والروح والخير والشر...). فلكي نتحدث إلى هؤلاء، ينبغي تبني لغة غنية بالصور وتوضيح الفكرة **بالقصص**. وإذ لا توجد حقيقة في كل ذلك، يغدو الدين وسيلة للحصول على **الطاعة**، ومن هنا كانت علاقته الوثيقة مع السياسي.

مبدئياً ليست ثمة سلطة لا تنبع من الرجال، مثلما لا يوجد نور أعلى من الطبيعة (**مقالة في اللاهوت والسياسة**، VII). ولكن من أجل حكم الجمهور، وجب اللجوء إلى الخوف كوسيلة، وعلى هذا النحو وضع موسى شريعة العبرانيين تحت غطاء القوانين الإلهية.

ألا يستطيع العقل أن يتصرف على نحو أفضل من المملكة التي تموّه الخوف في ظل الدين؟ إن باستطاعته وضع أسس الحق الطبيعي والتي هي الرغبة والقوة. وعلى السياسة أن تتوافق مع الرجال على الحال الذي هم عليه. فهؤلاء لا يستطيعون العيش خارج **المجتمع**، وهم مجبرون على التوافق من أجل تأمين سلامتهم والحصول على أفضل حياة ممكنة (**مقالة في اللاهوت والسياسة**، XVI). إن العقد الاجتماعي يتلخص في نقل قوة كل فرد إلى المجتمع، وهذا هو جذر الالتزام الاجتماعي والسياسي. وضمن هذه الشروط تصبح الديموقراطية أفضل نظام ممكن ويضحو الرجال فيه متساوين وأحراراً بقدر ما يبدون من طاعة للشعب بأكمله.

كان لفلسفة سبينوزا تأثير كبير، ولكن نادراً ما عمل أتباعه على المستوى نفسه. فإذا كان صحيحاً أن وحدانية الجوهر تدفع إلى مماثلة العقل بالمادة (والمفردات تشهد هنا على وجود هذا المنحى) فإن الفلسفة السبينوزية لا تعكس **الأخلاق** لصالح صفة واحدة. وإذا كان ممكناً أيضاً الإثبات بأن التأكيد السبينوزي على وجود الله يعادل نوعاً من الإلحادية المهذبة، فإن مقولة إن الله والطبيعة شيء واحد لم تتحوّل فوراً إلى إعلان مبادئ طبيعي. بيد أن هذا لم يحل دون فهم سبينوزا، كما نرى ذلك مع بايلي وفونتنيل والأب ميلييه ودون ديشان وديدورو وهولباخ وهيلفيتيوس وتولند وليسينغ وغيرهم... كذلك لمعت من خلال شخصية الحكيم صورة "الفيلسوف" الذي يطارد "المزاعم" و"الأوهام" والاختصاصي في "الهداية". وأخيراً يمكننا أن نخمن بأن التمييز بين العلماء الذين هم أحرار ويحكمون، والجهلة الذي وجبت عليهم الطاعة، قد لعب دوراً حاسماً في إقامة بنى السلطة الحديثة. ولئن كانت **الفلسفة** تمسك بحقيقة **الإنجيل** الطبيعية، فإن الدول، من جانبها، تمسك بحقيقة الكنيسة. ويمكننا أن نتساءل عن المضمون الصحيح لفلسفة سبينوزا والطريقة التي طغى بها فكره على خطابه.

الفصل الرابع

عصر العقل الحرج

حين نعرض لحقبة زمنية ما (القرن الثامن عشر) ولبعض الكتّاب، فإن من المناسب التحدث عن فلسفة التنوير. ولكن إذا كانت لهذه الفلسفة روح حقاً فحري بنا أن نعترف بأنها تهبّ في اتجاهات عدة، وبخاصة على ارتفاعات جد متنوعة.

كان عصر **التنوير** (أو الأنوار) عصر العقل، ولكن أي عقل؟ إن ذلك الذي كان يعمل ويترأس "محكمة العقل" لم يكن جوهراً خاماً وثابتاً، بل نتيجة لسيروته الفلسفية الخاصة. ولهذا كان عصر التنوير على الأصح العصر الحرج- وحتى الجاحد- لعقل تجاذبه قطبان حصريان، قطب **الطبيعة** وقطب **الحرية**.

في تفسيرها التفاؤلي والإيجابي والأكثر شيوعاً، تبدو روح فلسفة التنوير وقد أدامت الوثوب العقلاني للفلسفة الكلاسيكية (كما تشهد على ذلك بشكل خاص الأنسيكلوبيديا)، ولكن مع فارق هام وهو أنه تم هجران الوظيفة الميتافيزيقية للعقل أو رفضها.

وللضرورة، نزع أهل الفكر عندئذ إلى تحويل الواقع إلى **ظاهرة** وانكبوا على تفسير الأشياء الذي يكفي أن نجده في علاقة العلة بالمعلول الميكانيكية. وإذ انبهروا بنيوتن، العبقرية العلمية بامتياز، عمدوا إلى هجران النموذج الرياضي للمعرفة لصالح النموذج الفيزيائي. من الناحية الفلسفية، لم تكن هذه الأفكار جديدة، بيد أن ضمانة العلوم الإيجابية التي كانت في أوج ازدهارها أعطتها كما يبدو قوة قادرة على كسب كل شيء.

وهكذا أضحى العقل طبيعياً وميكانيكياً: فكل ما كان "واقعياً" يمكن إنتاجه وإعادة إنتاجه مثل آلة، وحتى العقل نفسه لم يفلت من ذلك (لقد عرف لوك Loke 1632-1704 نجاحاً واسعاً بفضل نظريته حول إنتاج الأفكار انطلاقاً من عناصر أساسية حاضرة: الإحساسات). كذلك فعل هيلفيتيوس الشيء نفسه مع الروح. وهكذا بات بالإمكان فك كل حقائق الأشياء الإنسانية وإعادة تركيبها- أكان المقصود منها المعتقدات أو العادات أو الدين أو المجتمع.

وسوف تقدم الطبيعة في آن واحد مسرح العمليات وأساس البناء الجديد والوسط المحيط بكل شيء. وهكذا، سوف يمكن بناء الآدمي وفق أساس "طبيعي" حاضر غير إنساني بعد- ومن هنا كان الانبهار بالناس المتوحشين الذين اعتبروا "طبيعيين". فبالمقارنة بهم، نستطيع أن نميّز ما في

أنفسنا من تصنع وزيف (نقد، أفكار، عادات، إلخ...). وقد ذهب كونديلاك بهذه النظرية إلى أبعد حد، وتساءل ما إذا كان ممكناً "صنع" إنسان في المختبر إذا ما أضيف إلى تمثال ما قدرات حسية تدريجياً. لقد كانت الأمنية المشتركة إيجاد فلسفة "طبيعية" وديانة "طبيعية" وأخلاق "طبيعية".

وسوف لن ننسى أيضاً عملية **إنتاج** المجتمع. فقد أطلق هوبز Hobbes (1588-1679) هذه الحركة، وقال متسائلاً: إذا كان الإنسان الطبيعي ذئباً في نظر الإنسان، فإن الخوف من الهلاك يعطي الحق بإقامة مجتمع منظم. وقد أدى هذا الاندفاع إلى ظهور عديد من النظريات المنافسة. ومن البدهي أن يُترك أيضاً مكان للحرية في **عالم** خاضع للحتمية *déterminisme*. ولكن ما فائدة فلسفة التنوير إن لم تكن من أجل "تحرير" الإنسانية؟

إن طريقة التأمل في **الله** تكشف تماماً عن هذه العقلية الجديدة. فإذا أدركنا بالعقل أنه **صانع الطبيعة**، فإننا نجعل منه معمارياً، وصانع ساعات (فولتير)، وإذا كنا نتمتع ببعض الورع فسنسميه **الكلي الآخر** الذي يصعب إدراكه، وهذا موضوع وجداني بحت. ولكن إذا ما حكمنا بأنه يكرر **الطبيعة** وقوانينها الخاصة من دون فائدة، فسوف نماثله بالطبيعة فقط (ديدورو). ولكن في كل هذه الأحوال، فإن منطق المذهب الطبيعي هو الذي كان سائداً.

لم تعد غاية هذه الفلسفة تهدف إلى المعرفة النظرية والحكمة والتأمل أو الخلاص المسارّي، بل أضحت **تناضل** من أجل سعادة الإنسان ورغد عيشه، وتحارب "الآراء المسبقة" والظلامية، وتجهد في اجتثاث جذور البؤس والشر. وهذا المشروع الذي اندرج في مفهوم خطي للزمن

التاريخي وانبثق من المسيحية سيغذي فكرة وأسطورة **التقدم** الشامل واللامحدود.

ولا بد من أن نعي جيداً فرادة عصر يشكّل "المتنورون" فيه كثرة ويكررون المقولبات نفسها ويعكسون **العقلية** ذاتها. كان كل متنور يدعي أنه "فيلسوف" وكل فيلسوف يعدّ نفسه **رجل دين** نذر نفسه لتوجيه فكر وذوق وعمل الآخرين. بيد أن ثمة أفكاراً كبرى أيضاً ظهرت بين هذا التشابه واجتاحت من كل جانب عصراً أسهمت هي أيضاً في تشكيله.

I- هيوم

1711-*1776*- يعدّ هيوم *Hume* أولاً أفضل شاهد على التقاليد الفلسفية الإنكليزية، تلك التقاليد التي انتقدت مع فرانسيس بيكون *(1561-1626)* الأحكام المسبقة أو "الأوثان"، وشقت طرق العقل العلمي التجريبي، تلك التقاليد التي أوضحت مع لوك *Locke* المذهب التجريبي الفلسفي، والتي نسفت مع بيركلي *(1685-1753)* القناعة الدارجة بالوجود الموضوعي للمادة (إذا كان الواقع على الحال الذي يظهر لنا-*esse est percipi*- وكانت حقيقة الذات المدركة تتلخص في الإدراك- *esse est percipere*- فلا شيء يسمح بأن نؤكد وجود حقيقة جوهرية في ذاتها، بمعزل عن ظهورها لنا). ولسوف يقوم هيوم بخاصة بدفع العلاقات التضمينية لبعض النظريات الأساسية بعيداً إلى حد أصبح فيه شكوكياً قادراً على الاستمرار في الشك من شكوكيته الخاصة- وباختصار، كان هيوم يعدّ عقلاً متميزاً، مشتبهاً به من كثيرين.

1- **المنهج** - تعدّ "رسالة في إدخال المنهج التجريبي إلى الموضوعات الأخلاقية" - وهي العنوان الثانوني لــ"مقالة في الطبيعة الإنسانية"- برنامجاً كاملاً بحد ذاته، إذ إنه يتخلص في اكتساب علم الطبيعة الإنسانية بغية اشتقاق كل شيء منه فيما بعد. أما طريقة البحث فهي **الاستقصاء** الذي لا يقوم على الاستفهام عن الأشياء، بل على **فهم** ما يجري في أنفسنا، وذلك باستخدام العقل الذي لا يعدو كونه **نتيجة للطبيعة**.

*وهذا يتطلب اللجوء إلى التجريبية: في واقع الأمر، حين نشرع في البحث عن تجربة جذرية، فإننا نكتشف **الإحساس** الذي يتميز **بحيويته**. إن الإحساس يمثل الواقع ذاته، في حقيقته الإيجابية، وما **الفكرة** سوى نسخة عنه، ظهور ثان في الفكر.*

وما أن يطرح هذا المبدأ، حتى ينتج عنه باقي **المذهب** كله (أي قوة المذهب وضعفه، كما سيقول هيجيل). ولن تكون الفلسفة والأخلاق والديانة سوى **حقائق** ينبغي معالجتها كما هي.

2- **الظن**- إذا كان الواقع هو **الإحساس**، فإنه ينبغي أولاً نقد الموضوعية الساذجة التي تتخذ من العلاقة بين العلة والمعلول **صلة ضرورية وموضوعية**، حاضرة في الأشياء.

*من يستطيع أن يعرف أن الماء يتجمد بدرجة حرارة معينة إن لم يكن قد جرَّب ذلك؟ إن المعلول (النتيجة) لا يمكن استخلاصه من العلة بوساطة تحليل بسيط أولي، بيد أن التجربة لا توصلنا أيضاً إلى الصلة. حين نرى **للمرة الأولى** كرة بلياردو وهي تصطدم بكرة أخرى، فإننا نرى*

*فقط التقاء حركتيها. لماذا نؤكد على السببية بعد أن نكون قد كررنا التجربة مرات عدة في الوقت الذي لم تضف فيه التجربة الأخيرة شيئاً إلى التجربة الأولى؟ لأن التكرار يولد **العادة** التي تولد بدورها **ظناً**.*

إذاً لا تكمن الصلة السببية موضوعياً في الأشياء. نحن نظن بأن الشمس تشرق دائماً كل صبح لأننا اعتدنا على شروقها. إن الظن هو بحق **فكرة حية، متحدة أو مرتبطة بإحساس حاضر**. ولما كان هذا الظن هو تجربة تطرح وجود الأشياء بغياب الظاهرة، فهو يظل **فكرة** ولا يعدو كونه **تخيلاً**.

3- **العقل الشكوكي**- هل يتزعزع العقل جراء ذلك؟ لا، لأنه هو الذي يكشف عن آلية الظن. بيد أن هذا الكشف لا يدمّر **الظنون** لأن هذه الأخيرة مرتبطة بالضرورة بالخيال. وفي واقع الأمر إن الظن هو طريقنا في العيش في ظل توافق ما مع الطبيعة، كما تفعل الغريزة لدى الحيوان.

*إن الظن لا يضمن سوى نفسه ولا يستطيع قطعاً أن يبت في صلاحية غرضه. غير أن **الاحتمال** متغير. فعلى سبيل المثال، يفرض تماثل **الطبيعة** نفسه في حين تخالف المعجزة الاستمرارية الطبيعية. فإذا كانت المعجزة غير مستحيلة في ذاتها، فإن احتمال حدوثها معدوم. لذا فإن من العبث أن نحاول إيجاد **خالق إلهي** في "نظام العالم" (وأي نظام؟): إن التفاوت قوي جداً. لكن هذا لا يعدّ سبباً لأن نثبت بأن **الله** غير موجود. وتعذّر الحكم لصالح الألوهية أو لعدمها. وفي هذا المجال، كان كلّ من يدافع عن قضيته خاسراً على الدوام، وكان كل مهاجم هو الفائز.*

وهكذا زعزع مبدأ الشك (الشكوكية) كل ما يجده في طريقه، وحتى هو نفسه، وهو الذي كان يهاجم كل شيء ولا يدافع عن أي شيء. وسيعترف هيوم بأنه كان من الصعب جداً تحمله.

II - كانط

*1724-1804- وُلد كانط Kant ومات في مدينة كونيغسبرغ، وعاش حياة تقشف كأستاذ جامعي. وقد جلب له مشروع **النقد** الشهرة والمجد وزوّدنا بطريقة ثورية في البحث والملاحظة.*

1- الثورة النقدية- بإعلانه أن قراءته لهيوم لم تخرجه من "سباته العقدي"، لم يشأ كانط بالطبع تحويل مشروعه إلى دفاع عن فيزياء نيوتن وإشهار لها، فنيوتن لم يكن بحاجة إلى أحد لتحقيق نجاحاته النظرية في التطبيقات التقنية. لقد هزّ هيوم بانتقاده لضرورة العلاقة السببية شرعية المعرفة. إلا أنه اقترح مقاربة جديدة للمسألة بتدميره أسطورة الموضوعية، وقد اكتشف كانط هذه المقاربة بتطبيق ذلك المخطط الذي كان وراء نجاح كوبرنيكوس في علم الفلك: وهو جعل الأرض تدور حول الشمس بدلاً من جعل الشمس تدور حول الأرض. وهكذا ستتلخص **ثورة كوبرنيكوس** في المعرفة في **البحث من جهة الموضوع عن مفاتيح موضوعية لا يسمح الموضوع بإيجادها**. فبدلاً من الضياع في خارجانية Extériorité المعروف، **ينبغي الرجوع إلى الشروط التي تجعل المعرفة ممكنة**.

ولكن ينبغي أيضاً التكفل بمسألة الميتافيزيقا التي لم تولد في النهاية سوى الدُغماتية dogmatisme والشكوكية scepticisme وهكذا يغدو السؤال بكل اتساعه على النحو التالي: "ماذا يمكنني أن أعرف؟" ويصبح **النقد** طريقة شاملة تثوّر طريقتنا في الرؤية.

ولكن ما هو الدافع الأخير لهذا المشروع؟ إن كانط لا يخفيه، وهو يقول إنه ذو طابع **أخلاقي**. إن مشكلة الإنسان الأساسية، مهما يكن هذا الإنسان، تتلخص في **معنى وجوده** الذي لا يمكن للإنسان أن يعيش من دونه، فهنا في الممارسة، وليس في المعرفة النظرية، تتمثل إنسانية الرجل ويتقرر مصيره ("ماذا ينبغي أن أفعل؟" "ماذا يمكن أن آمل؟"). وهكذا تبرز الغاية الأسمى للنقد.

ومن أجل التوصل إلى ذلك، يقول كانط في المقدمة الثانية من كتابه "نقد العقل المحض": "لقد وجب عليّ إلغاء المعرفة لأفسح المجال للإيمان" (أي الإيمان الخالص بالعقل الخالص في معرض استخدامه الأخلاقي). إن هذا المقترح الشهير يعني أن إظهار شروط إمكانية كل معرفة يتيح لنا في آن واحد وضع حدود هذه المعرفة، مما سيترك المجال حراً لشيء آخر ألا وهو الأساسي.

إذا كانت ثمة معرفة حقيقية ممكنة، وإذا كانت مطلوبة من أجل بناء الإنسانية، فينبغي تخصيص هذه الإنسانية لبعض الأشخاص- أولئك الذين يتمتعون بالمعرفة- والإعراض عن الأشخاص الآخرين. وبالإضافة إلى ذلك، إذا كان الإنسان يعرف كل شيء عن الروح وعن الله، فما عليه سوى

الالتزام والخضوع لقرارات سيّد لكي يفقد سلوكه، مع الحرية والمسؤولية، كل طابع أخلاقي. ولكن إذا كانت هذه المعرفة ذات طبيعة علمية (بكل ما يجلب ذلك من فوائد) فإن الواقع سيقتصر على الظواهر والذات على الشيء، وستنتصر الحتمية ولن تكون ثمة إنسانية.

2- **شروط المعرفة وحدودها**- من أجل المعرفة، ينبغي صياغة أحكام. ولكن كيف لهذه الأحكام أن تكون ضرورية وغنية في محتواها في آن واحد؟

إن الأحكام **التحليلية** ضرورية *طالما أن الصفات* معروفة مسبقاً في *الموضوع (على سبيل المثال: الإنسان مائت- المثلث له ثلاث زوايا)، إلا أنها لا تجعلنا نعرف شيئاً. أما الأحكام التركيبية،* فهي غنية ومثمرة لأنها تضيف *إلى* الموضوع صفات لم تكن موجودة فيه *(على سبيل المثال: الأرض مستديرة). ولكن إذا لم يكن بمقدورنا صياغة مثل هذه الأحكام إلا عن طريق التجربة،* فسوف تكون بلا جدوى. بيد *أنه* يوجد في علوم *الرياضيات والفيزياء الأساسية أحكام تركيبية وقبلية a priori* في *آن واحد، أي غنية بكل محتوى جديد، من دون اللجوء إلى التجربة (على سبيل المثال: 7+5= 12، الخط المستقيم هو أقصر خط يصل بين نقطتين) لماذا؟* **لأن شيئاً ما كان موضوع حدس،** *على الرغم من عدم وجود أي تجربة خارجية. إن هذا الشيء هو* ***المكان والزمان.***

وإذ أثبت أن المكان والزمان ليسا واقعاً موضوعياً بل يمثلان **الشكل القبلي** لحساسية **الذات**، أزال كانط الحاجز الأول. ويوجد حقاً معطى خارجي ("المتنوع الحساس") إلا أننا لا نستطيع إدراكه إلا إذا

أضفينا عليه أبعاد المكان والزمان، طالما أن حساسيتنا التي تدركه عقلياً لا يمكن أن نستبعدها.

بعد إدراك هذا المعطى ينبغي أيضاً توضيحه بوساطة **مقولات إدراكنا وذهننا**، وهي أشبه بشبكة من الكلمات المتقاطعة لا تنتج عن التجربة لكنها تسمح ببناء كل تجربة ممكنة. إن السببية التي جرى البحث عنها من دون جدوى في الأشياء هي إحدى هذه المقولات. فالإنسان إذاً هو الذي يبرز ضرورة المعرفة التجريبية.

*إن المقولات هي مفاهيم تفيد حصراً في تنظيم التجربة وضبطها. وهذه المفاهيم، بمفردها وبعيداً عن كل ملء **بمادة** توفرها حساسيتنا (التي ربما تظل عمياء من دون هذه المفاهيم) هي فارغة ولا يمكن أن يكون لها إذاً أي استخدام نظري.*

ولما كان الحكم يعبر بشكل تام عن عفوية الذات المفكرة في قدرتها على الربط والتركيب القبلي (بالنسبة لكانط، أنا أفكر إذاً أنا أحكم) فقد تم استنتاج هذه المقولات من جدول الأحكام الذي أرساه منطق أرسطو.

ولكن لكي تنطبق مفاهيم الذهن المحضة هذه على الحدوس التجريبية التي هي متنافرة معها، ينبغي أن يقوم تصور وسط متجانس مع هذه المفاهيم والحدوس بالربط بينها: ألا وهو الرسم الخيالي Scheme الذي هو نتاج التخيّل الاستعلائي. إن الرسم الخيالي ليس صورة، لكنه هو الذي يجعل الصور ممكنة ويربطها بالمفهوم (على سبيل المثال، تعمل الهندسة على المثلث وليس على صورة أي مثلث خاص). ولما كان الذهن

(الإدراك) لا يروم سوى وحدة الحدوس في الاتجاه الداخلي (الذي هو الزمن)، فإن الرسوم الخيالية ليست في النهاية سوى تحديدات قبلية للزمن.

لما كانت المقولات من أشكال الربط، وجب أن يكون هناك أيضاً **فعل للربط** يكون **واحداً**، يسبق هذا الفعل ولا ينجم عنه. إن **ذاتاً** واحدة يمكن أن تلبي هذا المطلب، ذاتاً لا تكون هي نفسها موضوع تجربة بما أنها الشرط الأخير لها: وهي **الذات الاستعلائية**. إن هذه الذات ليست **أنا**- ذاتاً تجريبية، مدركة لنفسها، مجرد ظاهرة. في نظر كانط، يعد الخطأ الكبير الذي وقع فيه ديكارت هو خلطه **للذات التجريبية والذات الاستعلائية** في تجربة الكوجيتو (أنا أفكر).

لما كان مستحيلاً غض النظر عن شروط المعرفة، فإننا لا نستطيع أن نعرف إلا الأشياء كما تظهر لنا- الظواهر- وليس الأشياء **كما هي في ذاتها**. إن المعرفة النظرية إذاً مستحيلة.

إن هذه التضحية تتيح لنا إنقاذ الأساس. في واقع الأمر، حين نضع قوانين للمعرفة العلمية للظواهر، فإننا بذلك **نحرم على العلم الخروج من مجاله** وإلقاء أي نظرة على حقائق الأشياء التي ليست في حد ذاتها ظواهر. قد يكون الإنسان محدداً بالكامل في نظام الطبيعة. إلا أن ثمة نظاماً آخر، وهو نظام **الطبيعة**، ليس لعلم الظواهر عليه أية سلطة. إذاً، إن لنقد المقالة البسيكولوجية حول النفس والبراهين النظرية على وجود الله وظيفة محددة وواضحة:

جعل المقالة الطبيعية والمضادة للألوهية Anti- théiste التي تنتهك حدود معرفتنا **مستحيلة وغير شرعية**.

ولكن إذا كان الذهن المشدود إلى الظواهر لا يستطيع معرفة الأشياء في ذاتها، إلا أن بإمكان العقل **التفكير** فيها. وهكذا فإن كل ما فقدناه من جانب التأملات النظرية العبثية سوف نعثر عليه من جديد بفضل **الطريقة المحددة للسلوك** voie pratique.

لقد أنجز كانط القسم الأول من برنامجه بأن **أفسح المجال لذلك**.

3- الطريقة الأسهل المحددة للسلوك- لم نضع حداً لطموحات المعرفة الشمولية لكي نلقي بأنفسنا في اللاعقلانية. إن العبور إلى "الإيمان" يجب أن يفهم على ما هو عليه حقاً: أي انتصار العقل. بيد أن هذا العقل ينتشر في الدائرة المحددة للسلوك التي تجمع "كل ما هو ممكن بوساطة الحرية".

بأي شيء سوف تُوجّه هذه الحرية؟ ليس بمعيار خارجي وإن كان **الخير**، ولا بوساطة الكائن، إذ ليس المقصود هنا إلا **ما يجب** أن يكون. ولا بوساطة الأحاسيس أو الرغبات التي تتعلق كلها بالموضوعية التجريبية. ولا بالفائدة أو النجاح: إذ ما أن يتم تحديد غاية حتى يصبح الفعل وسيلة والأمر **تقنية**. فطالما هناك غاية خارجية، تكون الأوامر شرطية ولا يسعها أن تقود **مطلقاً**. ألا يمكن للسعادة أن تشكل واجباً؟ كلا، إذ إنها تتبع لرغبات طبيعتنا وتظهر **كغاية**. زد على ذلك أن الطبيعة لو كانت جعلت من السعادة غايتنا الطبيعية، لكانت زودتنا أيضاً بالوسائل الطبيعية لبلوغها، وليس هذا هو

الحال هنا! بيد أن هذا ليس سبباً يدعونا إلى إهمال السعادة، فهذه ليست قانوناً أخلاقياً، وتتطلب ظروفاً لا طاقة لنا على السيطرة عليها. إن الواجب لا يجعلنا إذاً سعداء، بل جديرين فقط بأن نكون سعداء (أسس ميتافيزيقا العادات).

إن **الأمر المطلق** وحده هو أخلاقي حقاً: ينبغي العمل بداعي الواجب ومن دون أي اعتبار. ولما كانت نتيجة عملنا الخاضع إلى الحتمية بمنأى عن حريتنا، فإن نيتنا وحدها يمكن أن تكون أخلاقية. فما الذي يمكن أن يكون الدافع إلى عملنا إذاً؟ إن القانون يستتبع فوراً قراراً أخلاقياً لدى كائن عاقل تماماً. وينبغي لدى الإنسان الذي ينتمي إلى الطبيعة أيضاً وجود عناصر تسمح له بكبت شهواته والسمو به. إن هذا الدافع هو **الاحترام** الذي يخلقه القانون والذي غرضه القانون. وإن الاحترام هو الإحساس الإنساني الوحيد الذي هو **غير عاطفي** (مرضي كما يقول كانط). فهو يحدد ذاتياً الإرادة التي تحدد موضوعياً القانون.

ما الذي يمكن أن يعدّ **خيراً** في هذا العالم من دون أي تقييد؟ إنه **النية الحسنة**. إن هذه النية حرة إذا كان قانونها يصدر حصراً عن العقل المحدد للسلوك، من دون أي تحديد طبيعي. إلا أن هذا القانون ينبغي أن يتكوّن بوساطة **الشكل** الوحيد للعقلانية لكي يكون خالياً من كل مضمون (ذي مصدر محسوس أو ظاهراتي) لا أسهل من نهج التفكير التالي: حين نتساءل لمعرفة ما إذا كان الفعل الذي ننوي القيام به أخلاقياً، يكفي أن نسال أنفسنا ما إذا كان المبدأ الأساسي (القانون) لهذا الفعل يمكن أن يُعتمد قانوناً شاملاً من دون

أي مخالفة (على سبيل المثال، سيكون أمراً منافياً للأخلاق أخذ قرض بنية عدم تسديده، إذ إن في ذلك مخالفة لمفهوم الاستدانة).

*لما كنا نجهل دوافعنا السرية فإننا لا نعرف ما إذا كان فعل **أخلاقي حقيقي وحيد** قد حدث في هذا العالم. بيد أن هذا لا ينفي واجب الالتزام بكل كائن عاقل بشكل عام- كائن يكون غاية في ذاته وليس وسيلة. هذا هو السبب الذي يدعونا إلى العمل على نحو نعامل به الإنسانية على أنها غاية وليست وسيلة، في شخصها ذاته كما في شخص كل إنسان آخر (وهذا ما يمنع، من بين أمور أخرى، الانتحار والعبودية والبغاء). فالإنسان لا **ثمن** له، وهو **ذو قيمة** قطعاً.*

لما كان مبدأ الواجب يستبعد كل خضوع لمعيار خارجي (تبعية)، فإن النية لا تخضع إلا لقانونها الخاص: إنها مستقلة. ولما كانت كل الكائنات العاملة تتبع نفس القانون الذي يلزم بمعاملة الكائن كغاية، فهي مرتبطة فيما بينها بقوانين موضوعية مشتركة، مما يؤسس **لعهد الغايات**. إذاً، إن فكرة نية كل كائن عاقل تسن **تشريعاً عاماً**. إن مملكة الغايات هي **المثل الأعلى الذي يجب تحقيقه بوساطة الحرية**.

4- **مقتضى وأمل**- بعد هذا العرض، يجبرنا وضع الإنسان على المتابعة إلى أبعد من ذلك.

لنستبعد في بادئ الأمر فرضية رجل يرفض **العقلانية** (إن رجلاً كهذا قد يكون **شيطانياً**). أما بالنسبة للآخرين، فإنه ينبغي عليهم

أيضاً تحمّل التناقض بين **الطبيعة** والحرية، إذ إن الإنسان، هذا الكائن العقلاني، هو ابن الطبيعة أيضاً. إن وضعنا المقسّم يمنعنا من **تحقيق** الحصيلة بين عالم الطبيعة وعالم القانون ولكنه لا يمنعنا من أن **نأمل**. كما أن الترابط بين **السعادة والفضيلة** لم يُعط لنا (بالعكس، ألا يُكافأ الظالمون في هذا العالم وتساء معاملة الفاضلين؟): إن الفضيلة الأخلاقية هي الخير **الأقصى**، وليست الخير **الكامل** الذي يتضمن السعادة. فالله وحده يمكنه أن يحقق مثل هذه الحصيلة.

إذاً، تفرض علينا مقتضيات السلوك المطلقة التماس **خلود النفس** (لأن الازدهار الأخلاقي يتطلب وجوداً غير محدد زمنياً) **ووجود الله** (خالق الطبيعة، سيد مملكة الغايات، العادل الأسمى) **والحرية** (شرط الأخلاق). إن المسلّمات لا تتيح لنا المعرفة، بل **الإيمان والأمل** فقط. وهكذا نكتشف "حقيقة" الدين التي هي ذات طبيعة أخلاقية محضة (الدين في حدود العقل البسيط).

ولهذا لا يعد الأمل قفزة في الفراغ. إن التجارب التي نجريها بخصوص **الجمال والقصدية الطبيعية** سبق أن جعلتنا نستشف تقارباً بين الطبيعة والغايات. ومع ذلك، ولما كانت الإنسانية تتمتع بعقل وليس بغريزة، فإن مكانها الطبيعي ليس الطبيعة، بل **التاريخ** حيث الإلفة والعنف. إن كل شيء يجري إذاً كما لو أن الطبيعة تستغل التاريخ وهذيانه للوصول إلى غاياتها. ولهذا السبب تتلخص مهمة الإنسانية في السمو بنفسها إلى الحق الشامل في ظل **الدولة**، في سبيل التقدم نحو عهد الغايات مهما كلفها ذلك.

III- روسو

1712-1778- عُدّ جان جاك روسو الفيلسوف الهامشي بين أقرانه في عصر الأنوار. كان ابن حرفي من مدينة جنيف، عصامياً، عاش حياة بعيدة عن العرف والعادات ولم يكف عن إثارة الاضطرابات حوله. وقد جلب له رفضه القبول بأن التقدم العلمي والتقني مفتاح التقدم الأخلاقي عداوات مستحكمة بين "الفلاسفة" وبدا وكأنه أُقصي إلى مكان آخر. لقد عالج روسو المسائل نفسها وبحث ذات المواضيع (الله، الطبيعة، الحرية، المجتمع، السعادة) التي قاربها نظراؤه، ولكن على نحو مختلف وبحسب منطق آخر. وقد واجه الانبهار بالتطورات الميكانيكية المتدرجة والإنشاءات- باختصار الوساطات- بقانون المباشرية Immédiateté كمبدأ ومنهج.

1- البحث عن المباشر- كيف نكتشف **طبيعة** الإنسان الحقيقية كي نحكم جيداً على حالته الراهنة ونصف لها الدواء؟ تلكم هي المسألة الأساسية المطروحة من قبل روسو الذي يجدد على طريقته مقالة مقولبة.

إن صعوبة هذه المسألة كبيرة: فالإنسان الحالي فاسد ومنحرف، وكذلك "المتوحشون" الغريبون جداً. وإذ كان كل ما يمكن مشاهدته مزيفاً ومغلوطاً، فإن الطريقة المثلى تتلخص في "رفض كل الوقائع" (المقالة حول أصل اللامساواة، المقدمة). لنأخذ على سبيل المثال الإنسان الحالي، ***ولنجرده*** *من كل ما لا يمت إلى الطبيعة بصلة، فلا يبقى منه سوى الإنسان الطبيعي. فـ"المتوحش" إذاً هو كائن* ***موحّش*** *ناتج عن عملية طرح. وتتمثل*

النتيجة على شكل معادلة: إنسان طبيعي+ مكتسب مصطنع = إنسان حالي. وبحسب القراءة لها ندرك الطبيعي أو المصطنع. ومن البدهي أن مجمل ذلك يشكل دائرة يمكن الأخذ بها أو تركها جملة. وفي حال القبول بها، فإن البقية كلها تنمو وتتسع بقوة ودقة شديدتين.

ولا تقدم الإغرابية(*) Exotisme والتاريخ سوى إطار هذه المسلّمة النظرية التي هي على النحو التالي: إن الإنسان هو **طبيعياً** إنسان (وليس نتاجاً مصطنعاً) **ومباشرةً** إنساني (من دون المرور بالمجتمع، إلخ). وينجم عن ذلك أن **الشر** الذي يفسره وينزع عنه طابعه الإنساني يأتي من **الخارج** ومن **المُصطنع. وإذا ما جُرّد** من كل ما يُعتقد بأنه إنساني، فإن الإنسان الطبيعي يظهر لنا ككائن وحيد، من دون عائلة أو مدينة أو لغة (اللهم إلا "صرخة الطبيعة") أو قانون، بريء (يقف بين الخير والشر، وليس "طيباً")، غريب عن العمل. ولا يعود الإنسان **حيواناً عاقلاً** أو **حيواناً سياسياً**. ويغدو، من **دون ميل أو قابلية** إلى العيش في مجتمع، حيواناً مثل بقية الحيوانات، مع فارق وحيد وهو أنه **حر**.

ونفهم، بعد زوال الوهم، أن هذا الرجل الأصلي هو في داخلنا، وأنه هو **ذاتنا نحن**، قابع تحت التشوهات المتراكمة والمترسبة. إن البحث الحقيقي عن **الأصل** يمرّ إذاً عبر تقشف وجمعٍ لسوابق المرض شخصيين. إن النقطة الأكثر بعداً لماضينا الأسطوري هي النقطة

(*) الرغبة في الأشياء الغريبة أو المجلوبة.

الأكثر عمقاً في سريرتنا. إن هذا الأمر لا يُثبت أو يُبرهن، بل **نشعر ونحس** به. فالمباشرية (الهوية الطبيعية) تُكتشف **مباشرة**.

2- **إفساد واستلاب** - مثل بديل عن الكتاب المقدس، تستطيع مقالة روسو الآن أن تقودنا من المرحلة الطبيعية الأصلية إلى مرحلة التشويه والإفساد. بيد أن "سقوط" الإنسان مفارق ومتناقض. فهو في واقع الأمر انحطاط وسعادة في آن واحد. في كتابه "العقد الاجتماعي" يبدي روسو حماسة شديدة لهذه "اللحظة السعيدة التي أنقذته من وضعه للأبد وجعلت من حيوان غبي وبليد كائناً ذكياً وإنساناً" (I،8). بيد أننا لا نجد في هذه النظرية أي تناقض. وينبغي أن نفهم بأن تقدم الإنسان لا ينفل عن بؤسه: **إن "سقوط" الإنسان ليس سوى تطور لإنسانيته**.

ويشهد على ذلك الحب: إن الإنسان- الحيوان، الذي لا يعرف سوى الحاجة الفيزيولوجية والتوالد، هو بمنأى عن السعادة والتعاسة على حد سواء، لكنه بفضل الحب- الذي لا يجعل أحداً أعمى- يستفيق للرغبة وللعاطفة الانتقائية، مما يجلب له أفراحاً غريبة وآلام المنافسة المبرحة.

إن هذه المأساة ظاهرة للعيان حالما يلتقي الإنسان لأول مرة بنظيره. وفي الحقيقة أن نظرة الآخر لا يستوقفها سوى مظهري الذي ينفصل عندئذ عن كياني ويقسمني إلى أنا من أجل أنا، وإلى أنا من أجل الآخر. ويسقط مظهري بكامله في ألاعيب المكر الاجتماعي. باختصار، يجعلني المرور عبر الآخر كائناً آخر، فيشوهني **ويستلبني** (في حين أن هذا المرور سيكون مفتاح إدراك الذات الإنسانية، في نظر هيجيل).

إن هذا الانفصام في الكيان هو وضع الرذائل: أنا أستطيع أن أكذب وأظهر صادقاً، وأن أظهر مذنباً وأكون بريئاً. ويصبح الاحترام العام معيار الحكم، وتفسد العلاقات بين الرجال والنساء، وتنتج عن ذلك شرور المجتمع كلها (وحتى المعايير والقوانين التي تردد هذه الشرور وهي تسعى إلى منعها وقطع دابرها).

ثمة تجربتان نموذجيتان تجسمان الاستلاب. هناك أولاً ظهور **اللباس** ("أول إنسان حاك لنفسه لباساً أو بنى مسكناً.."- مقالة، I) في الحقيقة، وبمعناه الكامل، يستبدل **اللباس** (الذي هو كُسوة ومسكن وعادات) الطبيعة بالمصطنع، ويرسخ الانقسام وينشره بين الكائن والمظهر بوساطة الأقنعة الاجتماعية كلها.

ثم يأتي التملك appropriation (أول إنسان "أرتأى أن يقول: هذا لي.." مقالة II). إنه ليس إعادة نظر قبثورية pré-révolutionnaire في الملكية الخاصة، بل في التنظيم الاجتماعي بشكل عام والذي يجعل الإنسان **بحاجة إلى الآخرين** وأن عليه **المرور من خلالهم** كي يرغب ويشفي غلته. إن هذا التنظيم هو في آن واحد شرط التقدم وشرط الإفساد. ولهذا السبب "كان الحديد والقمح وراء حضارة الإنسان وخسارة الجنس البشري" (مقالة II).

ليس الاستلاب الاقتصادي إذاً سوى لحظة خاصة **للاستلاب المعمم**. وسواء أكان المقصود الثروة أم السلطة أم العقل أم الجمال أم القوة أم المهارة أم الاستحقاق أم المهارات، فإنني أجد نفسي في حالة

منافسة في الرغبة مع الآخر. وحتى سعادته تبدو لي "تعدياً على سعادتي".

ويتأثر الوسط **السياسي** حالما يدرك الأغنياء الذين يسعون قبل كل شيء إلى المظهر أن غايتهم الحقيقية هي **القوة**. وينتج عن ذلك ثورة عنف ما يدفع بالإنسانية إلى الهلاك من دون **العقد المزيف** الذي يتلخص في إخفاء القوة في القانون (بالنسبة للأقوياء) والضعف في الواجب (بالنسبة للمحكومين). إنه حكم الفوضى القائمة حيث بعض الأشخاص أسياد وكل الآخرين عبيد.

3- **البحث عن الشفافية**- تكشف لنا الجملة الأولى من كتاب "إميل" عن سر المأساة: "كل شيء يأتي من يدي خالق الأمور حسن، وكل شيء يتلف بين يدي الإنسان". وهنا نرى فوراً أن الإلحادية ليست هي الحل بما أن الشر يأتي من الإنسان. المقصود إذاً وقبل كل شيء إصلاح العلاقة الأساسية بين **الله** والإنسان وتطبيق صيغته على كل شيء من أجل إصلاح كل شيء. إن هذا المشروع إذاً تربوي للغاية.

لما كانت "المهنة" الحقيقية الوحيدة للإنسان تتلخص في "العيش" وذلك بتنمية ملكاته كافة، نراه يبذل جهده في خنق نظيره الإنسان واستلابه (بوساطة لغات وقوانين أخلاقية وقواعد اجتماعية..).

ويبلغ العائق أوجه في الديانة: "كم من رجال بيني وبين الله!" هتف ذلك الكاهن من منطقة "سافوا" (إميل IV). لقد أسس الرجال ديانات "مُنزلة" وحولوا **الله** إلى معبود، وغيّروا العبادة إلى تعصّب،

وأوجدوا "كلمات بلا أفكار" (مثل "روح"، "خلق"، "أبدية") واستنبطوا عقائد عبثية لا معنى لها. وإذ افترض روسو مسبقاً عدم وجود **لغة** ممكنة بين **الله** والإنسان (أي عدم وجود وحي ولاهوت، إلخ.) وأن **التاريخ**، مكان الإفساد، لا يمكن أن يكون مسرحاً لعلاقاتهما، فإنه لم يعد يستطيع قول شيء آخر. إنه يكفيه أن يرفع عائق الوسطاء لكي تنكشف الحقيقة أخيراً. وعندئذ نكتشف أن الديانة الحقيقية الوحيدة هي **الديانة الطبيعية** وأن العبادة الحقيقية الوحيدة هي عبادة **القلب**، وأن الإيمان الحقيقي الوحيد هو **حسن النية** الذي يتحلى به ضمير مخلص.

إن الشعور، الذي هو "غريزة إلهية"، هو بالضبط نهاية المطاف. فهو **غريزة** لأنه طبيعي. وهذه الغريزة **إلهية** لأن التطابق مع الذات هو التطابق مع الله. إن شعوري الذي لم يعد يخضع لقوانين أو معايير خارجية هو شعور معصوم ("إنّ كل شيء أشعر به أنه جيد هو جيد، وكل شيء أشعر به أنه سيّئ هو سيّئ"). و**خلاصي** يظهر في اندفاعي: "سأصبح أنا نفسي من دون تناقضات ومن دون مشاركة، ولن أكون بحاجة سوى لنفسي لكي أكون سعيداً". إن المتعة القصوى هي "اكتفاء المرء وإعجابه بذاته" (إميل IV).

وفي المحصلة، تصبح **الأخلاق** حقيقة **الديانة** الطبيعية و**الجمالية** حقيقة **الأخلاق**.

4- **الوجود السياسي**- إن لم يكن الإنسان اجتماعياً أو قابلاً لأن يكون اجتماعياً بطبعه، **فلماذا** يكون **ثمة** مجتمع، **وكيف** نمنع طبعه المصطنع بالضرورة من أن يرتهن الإنسان الآخر؟

من جديد، ينبغي استبعاد كل الوقائع التي يستحيل استنتاج شيء منها (يُلاحظ في كل مكان الاضطهاد و"حق" الرجل الأقوى والاستلاب المؤسس). ومع ذلك، وإذا كان الإنسان "وُلد حراً" والمجتمع موجوداً، فإنه ينبغي القبول بأن ظروفاً **خارجية** تهدد الإنسان في حياته قد أجبرته على فعل ما لا توصي به الطبيعة.

حين نعترف بأن كل مجتمع مستعِبد، أفلا توجد صيغة ما تجعله **صالحاً** على نحو لا يخضع فيه الإنسان إلا لنفسه ويظل حراً أيضاً كسابق عهده"؟ (العقد الاجتماعي I، 6). إن هذه الصيغة هي **العقد**.

إن **العقد** هو بالضبط ارتهان، لكنه "ارتهان كل شريك ارتهاناً تاماً مع الحقوق كافة للمجتمع كله". وهنا التناقض الذي يغطي منطق الكل أو لا شيء: إن الارتهان أمر جيد إذا كان **تاماً**، إذ لا يعود فيه أي شخص متمتعاً بأي سلطة يمارسها على الآخر ("كل شخص ينذر نفسه للكل لا ينذر نفسه لأحد"). ويصبح كل إنسان **ذاتاً**، ولكن لما كان هذا الإنسان نفسه **مواطناً** بطريقة مماثلة، فإنه لا يخضع سوى لنفسه، أي **للقانون** الذي هو قانون الجميع لأنه ليس قانون أحد بشكل خاص. إن هذا القانون الناتج عن عقد حرّ، لا يمكن أن يأتي إلا من **الإرادة** العامة. وإذ لا يؤسس أي **سبب** سياسي المدينة، فإن هذه

الإرادة العامة لا تخضع لأي قاعدة أو معيار، إلا إلى إرادتها الخاصة التي تريد ما تريد وفي كل لحظة.

في بادئ الأمر، يفرض الانتقال العنيف من الحالة الطبيعية إلى الحالة الاجتماعية أن ينهض كل شيء دفعة واحدة: المجتمع، الشعب، الملك، الدولة. الأسماء والوظائف وحدها تختلف. ولما كانت هذه الصيغة الاجتماعية هي الصيغة الوحيدة الممكنة، فإن كل **مدينة** *شرعية تعد* **جمهورية** *(وهذا لا يمنع من أن تكون* **الحكومة** *ديموقراطية أو أرستوقراطية أو ملكية). هل ثمة من سيعترض ويدّعي أن أحداً لم يوقع على العقد في وقت محدد من التاريخ؟ إن حقيقة الإقامة في* **المدينة** *هي التي تشكل ضمناً العقد. وكل من يحاول نقض هذا الالتزام ذي الاتجاه الواحد والذي سبق له أن تمتع بفوائده هو* **خائن**. *وإذ غدت حرية الإنسان المدنية محصورة في الإرادة العامة فلا أحد يستطيع الوقوف في وجهها ومعارضتها. وإلا فسيُجبر على أن يكون حراً". إن الشعب، بالتأكيد، أعمى بشكل عام ولا يعرف ما يريد ولا يرى صالحه. لذا ينبغي أن يقوم شخص من خارج المؤسسات- المشرّع- بتوجيهه إلى الطريق المستقيم والتأثير على رأيه، وأن يشرع في "تغيير الطبيعة البشرية" بهدف جعله فرداً اجتماعياً. وعلى الديانة المدنية- ديانة الدولة وليست ديانة دولة- أن تكلل كل شيء لكي تؤمن انضمام الأفراد اللامشروط إلى المجتمع. وباختصار، يصبح "الخلاص العام" ضرورياً ولا يمكن له أن يقبل بأي هيئة منافسة (وفي المقام الأول: الكنيسة).*

لم يصل روسو إلى نهاية بحثه، إذ إن هذه **المدينة** تظل خاضعة للمصطنع، فكيف السبيل إذاً إلى إجراء مصالحة تامة مع الطبيعة؟ ينبغي للقوانين المدنية أن تصبح مثل قوانين الطبيعة التي لا تسيء صلابتها للحرية ولا تولد رذائل (إميل II) "عندئذ يعود الرجال ويخضعون لما تخضع له الأشياء أيضاً. وتُجمع في الجمهورية كل فوائد الحالة الطبيعية إلى فوائد الحالة المدنية". إن هذا ليس بحل، لكنه مخطط لطريق سيسلكه آخرون (اليوطوبيون).

هل يعدّ جان جاك روسو أبا الديموقراطيات الحديثة أم نبيّ نظام توتاليتاري كامل؟ إن هذا سؤال لا يزال يطرح. وبالمناسبة، لا بد لنا من أن نحيي في روسو عبقريته.

الفصل الخامس

المطلق والنظام

I - المثالية الألمانية

لقد خلف عصر التنوير وراءه بناءً منظماً حيث كل حقيقة وكل مفهوم وكل وظيفة احتلت مكانها داخل جملة جرى قياسها كما ينبغي. والحال أنه مقابل هذا التقسيم وهذا الفصل وهذا التمييز وهذا التحديد بالضبط ستظهر موجة جديدة من الكتاب والشعراء والمفكرين الذين بهرتهم اليونان القديمة ووحدة الكل والديانة والبحث عن المطلق بأشكاله كافة.

ولقد تلقت الفلسفة جراء ذلك دفعاً أتاح لها إنتاج بعض من روائع الأعمال التي لا يمكن تجاوزها كما سيحكم بعضهم. لنذكر، على سبيل

الطرفة، أن طلبةً كانوا يُدعَوْن هولدرلين وشيلينغ وهيجل قد التقوا جميعهم في مدرسة توبينجين *Tubingen* البروتستانتية.

تزعم هذه الفلسفة وتعترف بأنها فلسفة مثالية، ولكن ليس من أجل الدعوة إلى مثل أعلى ينجي من واقع حزين أو حتى من أجل الاحتماء بـ"الفكرة" المجردة التي لا تعدو كونها فضالة شفهية لـ "واقع" صارم. وتبدأ المثالية الألمانية بالضبط برفض هذه "الفكرة" وهذا "الواقع" معاً واللذين ليسا سوى فضلات قطيعة مسبقة- أو ما يسمى "مجردات" *abstractions*. إن على الفلسفة، مثل أي علم جدير بهذا الاسم، أن ترفض هذا الواقع الجامد المعتم الذي يعوق الفكر ويفرض نفسه على الواقعيين السذّج بمباشريته. "إن الروح هي السلبي" كما يذكرنا هيجل. والفلسفة مثالية لأنها ترفض الاعتراف بالمتناهي كواقع شيء حقيقي، مطلق، غير مخلوق، أبدي ونهائي: "إن كل فلسفة حقيقية هي **مثالية** من أجل هذا السبب"[1]. لذا فإن "الواقع" المزعوم ليس سوى لحظة من الجملة. والحقيقة هي جوهرياً هوية الفكر والوجود، هذه الهوية التي هي انعكاس للذات بواسطة الذات. ويمكن للفلسفة أن تعود وتصبح معرفة المطلق.

من أجل استذكار مفاهيم هيجلية ملائمة، ينبغي أن نميّز بين **مثالية فيخته الذاتية ومثالية شيلينغ الموضوعية ومثالية هيجل المطلقة.**

فيخته *(1762- 1814)*- تعد فلسفة فيخته امتداداً لفلسفة كانط، إلا أنها ترفضها حين تجعل من تعارض الأنا واللاأنا نتيجة لإثبات حالة الأنا

---

[1] هيجل، أنسيكلوبيديا فقرة 95 (ترجمة بورجوا، دار النشر Vrin).

التي تؤكد وتعترض من أجل الإحساس بالذات. وهكذا تنكشف حياة الكائن الإلهي اللانهائية في قلب الأنا المتناهية. إلا أن المعرفة والوجود غير متحدين، والكائن الإلهي لا يمكن أن يُعرف بل يُعاش فقط في الحب.

شيلينغ *(1775-1854)- اشتهر عن طريق كتابه "منظومة الهوية" Système de l'identité، وقد استهل فلسفته بالتخلي عن كل ما هو محدد وعن كل معرفة متناهية. إن الكائن في نظره لا يقبل الاختزال على ما هو عليه، والعالم ليس مطلقاً ثانياً. فتحت تطابق A=A (أو الذات والموضوع) ثمة شيء موجود بالضرورة ويمثل تأكيداً خاصاً له- أيْ* ***كائن هو الله****.* جوهرياً، يعد **الفكر** حقيقة **الطبيعة**، و**الحرية** حقيقة **الضرورة**، وحقيقة *الطبيعة هي في النهاية هدف الفيلسوف الحقيقي. إن* ***الطبيعة*** *بطريقتها تشهد على الروح وتظهر حرية* ***الطبيعة****. أما العلوم التجريبية والموضوعية فلا تعنى إلا بجثة* ***الطبيعة*** *المتحللة والمحرومة من عملية التجدد في عمقها. إن الواقع إذاً هو مأساة تجري أولاً داخل* ***المطلق*** *(الله) الذي هو قدرة مطلقة ومعرفة مطلقة بالذات، وذات وموضوع. ويظهر لنا* ***الله كطبيعة*** *(نتيجة لاستلاب* ***الروح****) أو كمصير (عودة الروح إلى ذاتها عن طريق* ***التاريخ****).*

II - هيجل

1770-1831- وُلد هيجل في شتوتغارت، وقضى حياته مدرساً جامعياً في برلين حيث أصاب شهرة واسعة وكان له تأثير كبير.

1- الفلسفة والنظام - كيف يمكن الشروع في الفلسفة؟ تكمن الإجابة عن ذلك في طرح الأسئلة حول الفلسفة قبل أن نهمّ في

الفلسفة، متسائلين عما إذا كان من الممكن معرفة الشيء الذي نتفلسف حوله وكيف، على أن نفصل مسبقاً المطلق عن المعرفة، والطريقة عن المضمون، وهذا يرهن كل ما سيلي فيما بعد. إن العلوم التجريبية التي لا تعد أهدافها ضرورية بل حادثة (جاءت نتيجة لتجربة) يمكن لها أن تتبنى طرائق خارجية، بخلاف الفلسفة التي تتطلب موضوعات ضرورية ولا تستطيع بالتالي الحصول إلا على **الشكل من فحواه**.

من جهة أخرى، لا يستطيع أي فيلسوف الاستغناء عن المسلمات. ولكي تُطرح هذه الأخيرة ويتم إثباتها، ينبغي أن يصبح ما هو مفترض في البداية **نتيجة**.

وهذا أمر غير ممكن ما لم تشكل الفلسفة دائرة حيث كل نقطة في محيطها تمثل "بداية" ونتيجة في آن واحد، طالما أننا نلقى هذه النقطة ونحن نجوب محيط الدائرة كله. وبعبارة أخرى، يمكن القول إن الفلسفة هي ***نظام*** *أو إنها ليست كذلك: "فالفلسفة من دون نظام ليس فيها ما يمت إلى العلم بصلة" (الأنسيكلوبيديا، الفقرة 14).*

2- الفلسفة والدين- لما كان الإنسان كائناً مفكراً، تعد الفلسفة قبل كل شيء، وببساطة شديدة، "تأملاً في الموضوعات وتدقيقاً فيها بوساطة الفكر". ولكن أي موضوعات؟ إنها تلك التي تؤمنها لها تصورات المتناهي واللامتناهي والله إلخ..

والحال أن هذه الموضوعات مشتركة مع **الدين**. ولهذا السبب ينبغي أن نجرؤ ونؤكد أن للفلسفة والدين **مضموناً واحداً**. هذه المقولة

تتضح حالما ندرك أن **نوعاً من المطلق** وحده قادر أن يجعل الفلسفة ممكنة، كونه حقيقة ولغة، ولأن هذا المطلق بالضبط **هو في أصل الديانة المسيحية**.

*إن صعوبات المقالة الفلسفية كافة ناجمة عن أفكار متصورة مسبقاً ومقللة لأهمية المطلق يكون هذا الأخير بموجبها غير محدد، وغير معروف، وفائق الوصف، وغريباً عن **الطبيعة والتاريخ**، وغير قادر على الظهور والتعبير. حتى أن المسيحية تقع في تناقض كامل حين ترفض العقل باسم إيمان مبهم، غير عقلاني وغير قابل للإيضاح، حتى أنه لا يعلم بما يعتقد، كما لو أن **الله** الذي أسس هذا الإيمان لم يتجلَّ للناس وظهر **ككلمة إلهية**.*

ما هو الفارق بين الدين والفلسفة إذا كان المضمون واحداً؟ إنه فارق في **الشكل**. فالدين يقتصر على **الإدراك** في حين تلتمس الفلسفة **المفهوم**. لا يوجد سوى كلام واحد، ولكن ثمة "لغتان". إن الإدراك يتعلق حتماً بالذكاء والعقل، لكنه يظل مُثقلاً بذاتية مرتبطة بالمكان والزمان. لذا فإن مضمونه لا يتناسب مطلقاً مع شكله، بعكس **المفهوم** الذي يولد ويُنتج مضمونه الخاص. إن الفلسفة تضع نفسها في خدمة المفهوم كي تصدر عنه ومن خلاله مقالة المطلق المطلقة.

وهكذا لا تعود الفلسفة تمثل حب المعرفة، كما كان يريد أفلاطون، بل تغدو المعرفة الحقيقية فعلاً. إنها تستحق وحدها، وبلا تحفظ، أن تسمى **علماً**. وهي بعبارة أخرى **الشكل الذي يتخذه العقل المطلق في التعبير واللغة**. إنها تمثل، بعد أن عُرّفت أخيراً بـــ"وحدة

الفن والدين" (الأنسيكلوبيديا، الفقرة 572) ارتقاء الحدس (حيث يتجلى مجمل الدين) إلى مصاف الفكر المدرك لذاته.

3- **منطق مُطلق المطلق**- إنه لمن قبيل المنطق أن نبدأ بالتفكير بالكشف عن النتاج الفكري المتأصل الخاص بمحددات الكائن والجوهر والمفهوم داخل اللوغوس (العقل الأول) المطلق. ويعد **المنطق**، من الناحية الدينية، تقديماً "لله قبل خلق الكون وللروح المتناهية"، كما يعد فلسفياً "علم الفكرة في ذاتها ولذاتها" (أنسيكلوبيديا، الفقرة 17).

ليس الكائن الكلمة الأخيرة **للمنطق**، بل الأولى. وهو، في غموضه المباشر يستحيل تمييزه عن العدم المبهم". إن التحديد يتطلب **العلاقة**، أي انعكاس الجوهر على ذاته (دينياً حياة **الله** الثالوثية). وهيجل، حين يؤكد أن المطلق هو **الذات العليا**، فإنه يرفض في آن واحد المطلق **كمادة** غير شخصية (سبينوزا) وكل جبروت تعسفي (ديكارت) ونظام التحديدات (ليبنتز). وتظهر **حياة** الذات في **المفهوم**.

إن **الله** ليس مفهوماً، بل **المفهوم** بالمعنى الضيّق (لوغوس، الكلمة الإلهية). **فالمفهوم** هو نفي النفي الذي هو الجوهر، ووضع الذات بالذات، إنه **حرية** مطلقة، **فعل تقرير مصير ذاتي مطلق**، يطرح ذاته الأخرى ويرجعها إلى ذاته. إنه إذاً، بالنسبة إلينا، ليس اللامتناهي المفصول عن المتناهي (إذ إن اللامتناهي، إذا ما حدّد على

هذا النحو، ليس سوى متناهٍ آخر) بل اللامتناهي الذي يشمل المتناهي.

ولهذا السبب، فإن الجدلية ("العقلاني سلبياً")، حيث تتواجه العناصر المنفصلة وتجزأ إلى أجزاء ثانوية وتتحول إلى نقيضها، ليست ***التأمل*** *والتفكّر ("العقلاني إيجابياً") حيث العقل يتأمل في واقع الشيء الكامل. إن* ***التفكير***، في نظر هيجل، هو ***التعليل***، *والتعليل هو الربط بين حدّين بوساطة حدّ ثالث. ولهذا سيكون شكل الفكر حتماً* ***قياسياً***. *بيد أن ثمة تخطياً للصورة المنطقية المعروفة جيداً: إذ لكي يكون التوسط كاملاً، ينبغي لكل حدّ في عملية القياس أن يكون هو نفسه حداً وسطاً، مما يتطلب وجود ثلاثية من القياسات* (*A-B-C, A-C-B, B-A-C*).

4- اقتصاد الروح المطلقة- في المنطق، نتوقف عند **الفكرة** المطلقة التي نعرّفها **بوحدة المفهوم والموضوعية**، وفي النظام الكامل (المؤلف من **المنطق والطبيعة والروح**) تخرج **الفكرة** من ذاتها وترتهن إلى ذاتها الأخرى وتعود إلى ذاتها مثل **روح**. وهكذا تكون فلسفة **الطبيعة** "علم **الفكرة** في غيريتها Altérité" (الأنسيكلوبيديا، فقرة 17) وتكون فلسفة الروح "علم **الفكرة** العائدة من غيريتها إلى ذاتها".

إن تفسير هذا البناء ذو طبيعة لاهوتية: ***الأب*** *يولد* ***الابن*** *كذاته الأخرى ويسترجعه إليه في حركة الروح التصالحية. إن عالمنا المخلوق ناجم عن حركة التموضع الاستثنائي للفكرة التي يكون اغترابها في المكان* ***الطبيعة*** *وفي الزمان* ***التاريخ***. *وتتصور الفكرة المطلقة نفسها لوغوس (كلمة*

إلهية) وتغترب وتتحقق أخيراً **كروح**. *إن* **الروح المطلقة** *كانت ولا تزال متصالحة أبدياً مع ذاتها. لكنها، بالنظر إليها بحسب* **الطبيعة والتاريخ**، *في حالة بحث عن الذات، تنفخ الحياة في أشكال وصور تشكل حركتها الملازمة. ويخلق هذا التوتر فضاء لمغامرتنا الإنسانية وإنجازاتها. ولكن في حين يستمر* **التاريخ** *في مجراه تظل الفلسفة ممكنة لأنها تدرك* **فكرة الروح** *الحقيقية أبداً.*

وسيكون ترقّي الشعور الإنساني موضوع وصف فينومنولوجي أو ظاهراتي (وليس وصفاً تاريخياً أو منطقياً). إن الشعور الذي يمر **بقناعات** متتالية لا تساوي قطعاً **الحقيقة** التي يبحث عنها، يصادف **صوراً** متتالية (أشكالاً **نموذجية** خاصة يعمد إلى تبنيها ثم يتخلى عنها ويتجاوزها). إنه ترقّ جدلي (ديالكتيكي)، في ظل الشك واليأس، حيث تختفي دائماً الوساطة والتوافق.

إن **جدلية السيد والعبد** *الشهيرة توضح جيداً هذه العملية. إن على الإنسان، الذي هو كائن* **رغبة**، *أن يمر عبر الآخر لكي يعترف به ويصل إلى إدراك نفسه. ولما كان كل إنسان يصرّ على الشيء نفسه، فينجم عن ذلك صراع حتى الموت يفوز فيه الإنسان الذي يتقبل المخاطرة القصوى على الإنسان الذي يفضل البقاء على قيد الحياة كحيوان. بيد أن العبد الذي يجبره سيده على العمل، سيتوصل إلى التعامل مع الطبيعة والسيطرة عليها ومن ثم الحلول محل سيده.*

إن الدين المسيحي يعكس هذا التسلسل. ففي هذه المرة أعطيت **الحقيقة المطلقة** للناس، لكن **القناعة** بها غابت وانعدمت. ولسوف

نشهد اضطرابات "الشعور البائس" الحائر بين طموحه إلى اللامتناهي وارتباطاته بالأمور المباشرة. فلكي تلتقي الحقيقة مع القناعة، ينبغي على الشعور أن يصل إلى **المعرفة المطلقة** حيث يتطابق الإدراك مع الحدس. إن هذه الصورة الأخيرة التي أثارت جدلاً كثيراً هي تقليد لتجلي الخالق للطوباويين هدفها أُخروي eschatologique (متعلق بمجموع العقائد الخاصة بالعالم الآخر كالبعث والحساب).

5- **صيرورة الروح التاريخية**- تسمح هذه العقيدة بتأسيس فلسفة **التاريخ**، التي تعد بالنسبة لنا مكان مرور **الروح** التي هي في حال استعادة ذاتها.

*إن هذا **التاريخ** ليس تاريخ المؤرخين المشدودين إلى وجود الماضي، وليس ما يرسمه (باللون الرمادي المتدرج على قطعة زجاج) فكر منقاد وراء الأحداث (وإلا أكدنا أن عصفور الآلهة منيرفا لا يشرع في الطيران إلا عند الغسق). نحن لا نكشف عن "اتجاه" **التاريخ** بالبحث في مجراه، إذ إن **التاريخ** يستخدم العواطف الكبرى التي تشكل دوافع العمل البشري من أجل الوصول إلى غاياته- إنها "حيلة العقل".*

ليس تاريخ العالم، في نظر الفيلسوف، سوى "تعبير العقل". وهو لهذا السبب **تاريخ الحرية** التي تحاضن الضرورة لتشكل النسيج التاريخي الملموس. إن تاريخ العالم هو محكمة، لأن كل إنجاز خاص للعقل يجب أن يُحكم عليه بوساطة كل ما أنجزه العقل (وهذا لا يقتضي بأي حال أن يكون مجرى تاريخ العالم منتهياً).

وسينتقل **العقل**، إذا ما أخذنا به بشموليته إلى **الدولة** التي تتلخص مهمتها **بتحقيق الحرية** التي ستكون أساساً للحق. إن كل **دولة تاريخية** موجودة، إن كانت حقاً **دولة**، ترتبط بقليل أو بكثير بهذه العقلانية في ذاتها، وليس بعسف الإرادة (روسو). وتتجاوز الحرية دائرة "الأخلاقية الذاتية" حيث تبحث إرادة الذات عن الواجب من أجل الواجب (كانط) وتصبح مفتاح "الأخلاقية الموضوعية" (إنها "**فكرة** الحرية **كخير** حي"). وإذ تؤمن الدولة التوافق بين المفرد (الأشخاص) والخاص (المجتمع المدني مع نظام الحاجات) والشامل (القانون)، نراها "**تحقق**" الدين- وهو الأمر الذي لم تستطع **الكنائس** فعله. ولمثل هذه **الدولة** إذاً بعدٌ أُخروي (إنها مملكة الله باللغة الدينية). وفي مثل هذه الشروط تكشف الفلسفة الهيجلية عن آثار غنوصية[2] قوية.

*ولقد أثار هذا التحليل مناقشات عديدة. إذ صرّح هيجل في "مبادئ فلسفة القانون" أن "**الدولة** هي الإرادة الإلهية لروح حاضرة أو حالية تتطور في تشكيل وتنظيم عالم". فليس المقصود إذاً جعل **الدولة** البروسية مطلقة كما قيل. إن الدولة العالمية وحدها هي **دولة** حقاً في نظر هيجل. ففي المجرى الواقعي لتاريخنا، لا يمكن **للدولة** أن تتجسد إلا في شعب معين وفي لحظة معينة. إن **الدولة**، مثلها مثل **الروح**، موجودة وغير موجودة هناك ("إن الدستور غير مخلوق وإن كان نتاج الزمن" كما يقول هيجل). فإذا كان النظام*

---

(2) غنوصية: الغنوصية Gnosticisme نزعة فلسفية دينية تهدف إلى إدراك كنه الأسرار الربانية.

*الذي يوفّق بين مبادئ الملكية (تفرد **الأمير**) والأرستقراطية (خصوصية الحكومة) والديمقراطية (شمولية السلطة التشريعية) يلبي على النحو الأفضل الحاجة إلى عقلانية الدولة، فإنه بحاجة لأن يتطابق مع مثل هذا الإنجاز التاريخي. والأصح، في تاريخنا الإنساني، أن يتجه نظام الحاجات (إذاً الاقتصاد) إلى شغل المكان الأكبر على حساب العقل.*

III - كييركيغارد

1813-1855- هو *ابن بائع ملابس مغتنٍ أضناه الشعور بالذنب (كان قد لعن الله واقترن بخادمته في زواج ثان وفقد عدة أولاد)، وقد كبر في مناخ ديني مأسوي. وكان لوفاة والدته وفسخ خطوبته من ريجين أولسون القسط الأكبر في أن يقيس الفارق بين الحياة والفكر النظري.*

يشكل كييركيغارد، بقلبه علاقة الإنسان بالمطلق، وإثبات وضع جديد للذات الموجودة، الطباق الكامل لفلسفة هيجل. وسيكون لهذا التحول بزاوية قدرها °180 دوي هائل وأثر كبير على سلالة بأكملها من الفلاسفة، سواء الملحدين منهم أم غير الملحدين (وبخاصة جاسبيرز وهايدغر وسارتر ومارسيل).

1- الرهان المطلق- ما هو سبب الفلسفة؟ إنه المعرفة. ولكن ما الذي يدعونا إلى المعرفة؟ في "الحاشية ذات الفضلات الفلسفية"، يروي كييركيغارد أنه التقى ذات يوم في إحدى المقابر شيخاً عبّر له عن قلقه بخصوص خلاص ابنه المتوفّى. وكان هذا الأخير الذي

يُرجح أنه افتتن بذلك النوع من الحكمة التي تريد التغلب على الإيمان، قد نسي أمراً أساسياً: ألا وهو الوجود والسريرة.

هل تستطيع الفلسفة أن تهبني الحقيقة التي تحيي وتنقذ، الحقيقة الوحيدة التي أؤثرها؟ إن هذه الفائدة غير متناهية، فإذا كان لا بد من الارتباط **نسبياً** بأهداف نسبية، فإنه لا بد **قطعاً** من الارتباط بالهدف المطلق (السعادة).

هناك بالتأكيد طريقة سقراط المدهشة. فهو، إذ لم يكن لديه أية معرفة لإيصالها، لم يكن بمقدوره سوى أن يكون مولّداً للحقيقة التي كان التلميذ يحملها معه.

مع سقراط، ليس **للحظة اللقاء التاريخية** أية أهمية طالما أن الحقيقة موجودة دائماً هناك. ولكن إذا كان **الخالق الأزلي** قد ظهر في الزمان، كما تقول المسيحية، فينبغي على لحظة اللقاء التاريخية أن تكتسي، على العكس من ذلك، أهمية حاسمة. وإذ لم يكن باستطاعة التلميذ أن يكتشف في ذاته حقيقة لا يمتلكها، وجب عليه أن **يتلقاها** من سيده. ولما كان التلميذ قد أضحى كائناً غير موجود بسبب **الخطيئة**- عمل انتحاري للحرية التي أنكرت الله- فقد وجب عليه أن يولد من جديد أولاً وأن يُعاد خلقه. وهذا أمر لا يستطيع تحقيقه سوى إله واحد، **مخلّص**، وليس سقراط.

بيد أن حقيقة كهذه لا يمكن أن تُعطى كمعرفة. إن مرورها عبر شهادات تاريخية تجعلها **تقريبية** موضوعياً. فلكي نستطيع بلوغها، علينا القيام **بقفزة نحو الإيمان**.

ليس ثمة معرفة مطلقة. فالفكر، تحديداً، غير قادر على جمع الوجود الذي هو بالضبط ما يفصل الفكر عن الكائن جذرياً. ففي حين لا ينبغي للمفكر أن يختلف عن الكائن، نرى هيجل، المفكر التاريخي العالمي وصاحب نظرية النظام، يموت بداء الكوليرا! إن هذا التباين ***مضحك****. أضف إلى ذلك أن النظام ينبغي أن يُنجز لكي تُطرح أخيراً المسلمات الأولية. والحال أن هذا الأمر لم يُنجز بعد.. كما وأن هذا النظام الذي يفتقر إلى نهاية ليست له أيضاً نهاية. حتى أن هذا النظام المزعوم غير موجود!*

2- ملائمة الحقيقة- إن فكرة أن تكون الحقيقة **موضوعية** أصبحت فكرة مبتذلة. ولكن إذا كان باستطاعة المقالة أن تكون موضوعية، فإن الفرد الذي يمتلكها ليس كذلك. فالمفارقة المكوّنة للحقيقة هي بالضبط علاقة هذه الحقيقة بالموضوعية التي تبحث عن **اليقين**. ولكي تصبح الحقيقة ذاتية فتوجهني وتجعلني أحيا، ينبغي إجراء **ملائمة** لها. إن قياس الصحيح لن يكمن إذاً فيما **يُقال**، ولكن في **كيفية** ما يُقال.

لقد اعتقد هيجل أن التأمل الوحيد الممكن هو تأمل المقالة في ذاتها، من دون أن يلحظ أن المقالة الموضوعية تقف عائقاً أمام تواصل الأفراد. ولتصحيح هذا الخطأ، يجب ***وضع علاقة بين ما يُقال والشخص الذي يقول القول****. إنه مبدأ* ***التأمل المزدوج****، مفتاح* ***التواصل غير المباشر****، الذي يسمح وحده بإجراء الملاءمة. فعلى هذا النحو عمل سقراط والمسيح. إن على الفيلسوف إذاً أن يضفي على مقالته شكلاً جمالياً، لكي يظهرها* ***على ما هي عليه****، لا ليُظهر فقط* ***ما هو موجود****. ولهذا لن يكون أسلوبه أسلوب المفكر النظري، بل أسلوب* ***الفنان****.*

3- مراحل الوجود- لا يشكل الوجود نظاماً، لكنه يتبنى **أساليب نموذجية** مختلفة، تبعاً لعلاقات الموجود بالمطلق.

في المرحلة **الجمالية**، ندرك جيداً الأزلي في اللحظة، لكننا نكتفي بذلك مع الانتقال من لحظة إلى أخرى لكي نكتشف ونقدّر في كل مرة كل الإمكانيات من دون أية استمرارية.

وسيكون الإغراء إذاً الفن الأسمى. فنراهن على القدر وعلى الحب، ونجري تجارب، بيد *أن هذا الوجود ليس سوى إمكانية* وجود وعلاقات مع *الآخر وعلاقات* مزيفة.

ولأنها تضع الممكن فوق الواقع، لا تتجاوز الفلسفة الجمالية. وللتخلص من ذلك، ينبغي اتباع مثال سقراط وممارسة **السخرية** التي تكشف عن التباين بين هذا النشدان إلى المتعة وعدم الرضى الدائم الذي تسببه.

في المرحلة **الأخلاقية** يؤكد الفرد اهتمامه المتقد بوجوده ويصبح قادراً على اتخاذ خيارات جدية. وهنا يكون واقع الشيء فوق الإمكانية.

فمقابل هاوي الخطوبة الذي يمنّي النفس بـــ "قطيرة الإمكانية اللذيذة والطرية" يقف البطل المتزوج الذي يتمتع بالقدرة على الحفاظ على حبه لامرأة لم يأسرها مثل طريدة أو فريسة بل تلقفها كهبة. إن الزواج هو تحوّل وجه الحب وليس زواله ودماره لأنه يجمع بين الحرية وقوانين الطبيعة وإرادة الخالق السرية.

بيد أن الفرد يظل حائراً بين ذاته الواقعية وذاته المثالية. إن الفضيلة لا تمنع وقوع المآسي (أيوب). وفي هذه المرة تأتي القطيعة عن طريق **الفكاهة** والتي تقوم على الفارق اللامتناهي بين الزمن والأبدية وتكشف عن ألم مخفي وعاطفة غريبين عن السخرية.

في المرحلة **الدينية**، يظهر أخيراً اهتمام المؤمن اللامتناهي بواقع **الآخر** الذي سيطغى سموّه على الوجود الماثل.

ومن الممكن أن يثير هذا الأمر فضيحة: حين دعا الرب النبي إبراهيم إلى أن يضحي بابنه إسحاق، فقد طلب منه القيام بعمل يتنافى مع الأخلاق التي تنهي عن القتل. وقد أحس إبراهيم بالخوف لكنه امتثل للأمر بخضوع واستسلام لامتناهيين. وفي اللحظة الأخيرة، عدل الرب عن التضحية: ونجا اسحاق لأن إبراهيم آمن بالمحال.

*يعد إبراهيم **بطل الإيمان** الذي يبحث عن خلاصه في الخوف والرعدة. أما أغاممنون فهو لا يعدو كونه بطلاً **مأسوياً** لأن المأساة التي حدثت جراء تضحيته بابنته "إيفيجيني"[3] تعبر فقط عن الصراع القائم بين الفرد والقانون الذي ينبغي احترامه.*

بالنسبة لرجل الدين، يغدو الباطني أسمى من الظاهري، ولهذا السبب يشبه **فارس الإيمان** رجلاً عادياً وبورجوازياً صالحاً يفكر بأطباق الطعام الشهية التي تعدها له زوجته. لقد استرد المباشرية، كما في الجمالية، بيد أنها مباشرية لاحقة.

---

[3] ابنة القائد الإغريقي أغاممنون الذي أراد التضحية بها لكي تهب رياح مواتية لإبحار سفنه باتجاه طروادة. إلا أن الآلهة أرتميس أنقذتها من الموت بعد أن استبدلتها بعنزة.

الفصل السادس

الفلسفة تخرج عن طورها

I- أحوال المطلق الجديدة

لن يعود شيء إلى سابق حاله بعد هيجل الذي يعدّ في آن واحد ذروةً وعقبةً في علم الفلسفة. ولكن هل يمكن رفض الهيجلية أو قلبها من دون إثارة الاضطراب في الفلسفة ككل؟ إذا كانت هذه الفلسفة تفرض وجود علاقة ضرورية بين الشكل والمضمون، فإن المذاهب التي ستظهر الآن ستكون حتماً بمثابة إعادة نظر في الفلسفة.

فيورباخ *(1804- 1872)*- *هو شاهد من الطراز الأول. فقد اعترف أن هيجل أثبت أن شكل* **الدين** *يربط الإنسان بالله بعمق. ومن الآن* فصاعداً، أصبح مستحيلاً *تأكيد سمو الإنسان بالإعلان عن أن* **الله لا شيء** *ومن ثم إلغاء الدين، كما كانت تعتقد بسذاجة الفلسفة الكلاسيكية التي تنفي الألوهية. إلا أن ما فعله هيجل لصالح الله والروح المطلقة لأمر يدعي فيورباخ الآن أنه يحققه لصالح الإنسان، وذلك* **بعكس** *هيجل- أي ما معناه* إعادة إيقافه على قدميه *(***جوهر المسيحية***).*

فبدلاً من وضع **الله** *في المقام الأول ووضع* **الطبيعة** *المخلوقة في المقام الثاني، ينبغي الانطلاق من* **الطبيعة** *وإدراك خلق* **الله***. لا شك في أننا* سنلاحظ عدم تماثل، *فإن كان الله خلق الإنسان من لا شيء، فإن الإنسان لا يستطيع فعل الشيء ذاته بخصوص الله. ولما كانت* **الطبيعة** *التي هي الأساس لا تستطيع أن تعطي سوى ما لديها، فإنه ينبغي الاعتراف بأنها تنطوي على بعد إلهي، على نوع من المادة الأولية* **لله***. فأين نجد هذه المادة؟ ليس لدى الإنسان الفردي الذي هو متناه ومحدود، ولكن لدى الجنس الإنساني غير المتناهي والمحدود. وهكذا نفهم بأن الرغبة في اللامتناهي تقوم في الواقع على لامتناهية الرغبة وأن شعور اللامتناهي ليس سوى شعور اللامتناهي للشعور الإنساني.*

وتتضمن العملية الكاملة ثلاث مراحل. المرحلة الأولى: يطرد الإنسان من داخله جوهره الخاص (الإلهي) ويرفعه إلى مرتبة موضوع مطلق هو **الله***. المرحلة الثانية: يصبح هذا الجوهر موضوع موضوعه ويضمر له الإجلال ويبحث فيه عن كل ما يرضيه. المرحلة الثالثة:*

وبفضل **النقد** يعيد ملاءمة جوهره المغترب ويكتشف أن الكلام إلهي وأن حقيقة العبادة هي الثقافة- وأن الدين الحقيقي هو دين الإنسان.

وهكذا ظهر قالب مذهب **الثقافة** المُثبت جيداً الآن: إن كل ما هو موجود في هذا العالم هو نتاج إنساني يرجع في نهاية المطاف إلى **الطبيعية**. فلم تعد ثمة حاجة إلى إنكار وجود الله ورفض الدين، وأضحى المطلوب البحث عن معناهما الذي يكفي تفسيره لإيجاد الإنسان من جديد. وحلت **الثقافة محل الدين وذلك بالحفاظ على شكله**.

وإذ خالف هذا المذهب الفلسفة، فقد كفت هذه الأخيرة عن كونها "لاهوتاً متنكراً"، وجعلت وظيفتها النقدية منها فلسفة إلحادية، وجعل منها تأكيدها على الإنسان فلسفة أنسية، فقد أضحى الحوار مصدر الفكر العقلاني والاتفاق معيار الحقيقة واللذان تعد وحدتهما الإنسانية المقياس النهائي. ولسوف تعود الفلسفة بعد اتحادها مع علوم الطبيعة إلى "جوهرها غير الفلسفي" و"تتحقق" كما يقول "فيورباخ".

بيد أن هذا المذهب لم يخلصنا من المذهب الطبيعي الكلاسيكي كما لاحظ ماركس. إن المتتالية الهيجلية "المنطق- الطبيعة- العقل" تصبح إذا ما عُكست "طبيعة- منطق"، مما يُبعد بالتالي التاريخ. ولهذا سيكون ماركس قاسياً جداً مع فيورباخ الذي يمدحه مع ذلك لجرأته النقدية، إذ يقول: إذا كان للإنسان جوهر طبيعي، فهو ليس كائناً **تاريخياً** يصنعه العمل. ونتيجة لذلك يظل نقد الخيال نفسه في الخيال وتظل "الفلسفة" في انتظار أن تتحقق في **التطبيق**.

إلا أن **كونت** (1798-1857) لا يلح على النقد، لكنه يطوّر نظاماً وظيفته **التأسيس التدريجي للإنسانية في أبعادها كافة**. وهو يرفض، مثله

مثل فيورباخ، المنكرين بلا شروط، لكنه ينتقد أيضاً أكثر هؤلاء "اللاهوتيين غير المنطقيين" الملحدين الذين يستبدلون **الله** بمطلق آخر، من دون أن يدركوا أن المطلق ليس سوى جملة **النسبي**. أضف إلى ذلك أن الدين، إذا كان- مثل الفلسفة- من نتاج الإنسان، فإنه ينبغي فهمه ضمن عدة حالات مرّ من خلالها العقل البشري.

في الحالة **اللاهوتية** الأولى، يلتمس العقل البشري كائنات وهمية للإجابة عن أسئلة (لماذا) المعقدة. وفي الحالة **الميتافيزيقية** يستبدل العقل الأرواح بمجردات ("كيانات") تابعة **للطبيعة**. وفي الحالة **الإيجابية**، يبحث العقل البشري أخيراً عن **علاقات** لا عن المطلق، عن **قوانين** لا عن **أسباب**، ويهتم فقط بأسئلة (كيف..).

بعد كل ذلك، ولما كان الأسفل يحمل الأعلى (أي الحيوي يحمل الاجتماعي، والبيولوجيا تحمل السوسيولوجيا) فقد كان من المشروع إجراء **الحصيلة الموضوعية**- المركزة فقط على الموضوع والعالم- التي تبحث عن **شروط الوجود**. وبما أن مثل هذا المشروع قد يضحو شمولياً في حال إخضاع كل شيء إلى شروطه في الوجود، فإنه ينبغي إجراء حصيلة أخرى تكون ذاتية. مما يدعو إلى القول إن الوضعية ترفض كلّ علْموية *scientisme*.

لما كان المطلق قائماً على العلاقة وكان الإنسان كائناً اجتماعياً، فإن ما نسعى إليه لن يكون سوى **الإنسانية** (التي يدعوها كونت **الكائن الكبير**). إن الإنسانية هي المركز الذي تجري حوله الحصيلة الذاتية لكل ما هو مرغوب ويمكن معرفته وفعله. أما **الكائن الكبير** فهو وعي وشعور، لكنه

ليس شخصاً ما، إنه ذاتي، لكنه ليس ذاتاً. وإذ هو مزيج من كل الكائنات الماضية والحاضرة والقادمة، فهو مؤلف من مجموع عابديه. إنه يشكل مجموعة مستمرة باطراد، مؤلفة من كائنات لا تفتأ تتلاقى. إنه عمل المجتمع.

على المقالة الفلسفية، التي هي مناوبة عابرة، أن تخلي المكان **للسوسيولوجيا** (التي أسسها كونت) والتي تقع على عاتقها مهمة معرفة الإنسان الاجتماعي ومهمة "الإحياء العقلي". بيد أن السوسيولوجيا (علم الاجتماع) ليست العلم الأساسي الأخير: إنها تتخذ موقعاً لها بين البيولوجيا وعلم الأخلاق لتشكل علم الأنتروبولوجيا (علم الإناسة). وحين يضحو هذا العلم جاهزاً، يصبح بالإمكان ضبط السلوكيات من أجل تحقيق الانسجام، وسنصل عندئذ إلى نوع من الإخاء الكوني الذي سيشمل النبات والحيوان والوسط الطبيعي. وستصبح السوسيوقراطية *Sociocratie* شرطاً للبيوقراطية *biocratie*.

بناء عليه، تفضي الوضعية *positivisme* بالضرورة إلى سياسة ودين. ولما كانت ألوهية الكائن الاجتماعي الكلي خزاناً من القداسة لا ينضب، فسيصبح بالإمكان اعتبار صفات **الإنسانية** موضوعات عبادة.

وينبغي على مظاهر العبادة الوضعية الشاذة أحياناً ألا تحجب عن أعيننا ما هو أساسي: أي إعلاء شأن الإنسانية بأبعادها كافة. إن الفلسفة توافق **العقيدة**، والسياسة توافق **النظام** والدين يوافق عبادة المدينة. ولما كانت الإنسانية غير مُعطاة مباشرةً، بل مُرجأة إلى الأمام إلى ما لا نهاية، توفر الطبيعة مكاناً للتاريخ الذي يتبع قانون تطور النفوس (الحالات

الثلاث). ومن هنا يبرز الدور المعطى للخيال (كاستباق للواقع) وللواجب-الكائن (الذي يسمح بوضع معنى). غير أن العرض التاريخي لا يظهر أي فوضى بسبب ذلك، إذ يؤكد كونت أن **التقدم** ليس سوى تطور **للنظام**، وقد ضمّن هاتين العبارتين في شعاره. وهكذا يكتمل النظام.

ينأى **ستيرنر** (1806-1856) بنفسه عن كل هذه التدابير المعادة والمتتالية التي لا تعدو كونها في نظره سوى تحوّلات متنوعة للدين. يظن الرجال أنهم تحرروا من الله ويقعون تحت سلطة الإنسانية والدولة والقانون والمجتمع والعمل والجمهور الذين ليسوا سوى بدائل. إن العملية بنيوية: نحذف كلمة "الله" ويبقى الشيء. أن نوقف نفسنا على فكرة: هذه هي روح الكهنوت. إن هذا الإخلاص المذلّ يمنع الإنسان من أن يكون هو نفسه، أي فرد موجود وفريد: إن **الوحيد** هو وحده الإنسان الحقيقي. لقد اعتقد المرء أنه ألغى الاغتراب، في حين أنه غيّر وجهته، متوهماً أنه نال حريته كمكافأة. إن كل الناس عالقون في ذلك، كمثل فيورباخ أو الليبراليين والأنسيين والاشتراكيين والشيوعيين: "إن ملحدينا هم أناس ورعون" (الوحيد وخاصيته).

إن لهذا المنطق صرامة لا تتزعزع: أن يكون المرء إنساناً (أو أي شيء آخر) يتعارض مع أن **يكون أنا**. فأحد هذين الاثنين فائض. فإن لم أكن أنا، فإن **آخر** هو أنا، مهما يكن. **لذا يجب أن أغدو "مالكاً" بقدر ما تسمح به قوتي**. إن ما أتمتع به من قوة هو لي: إن لكل امرئ موارده في المساواة العليا للمتساوين **والوحيدين** الأنانيين والفريدين. وحتى التحرر أمر فائض: فهو يخفي وراءه رغبة في "النجاة" في حين أنه ينبغي التحول إلى **العدمية** المضادة للأنسية. أن يتحرر المرء من كل شيء يعني أن

يفرّغ ذاته من كل شيء، حتى من كل ما هو مقبول لنا. هذه صورة أو فكرة عن عبيد ثائرين يبحثون عن "التصعلك" الشامل المتعادل. ولطالما كان ثمة شيء آخر غريب عليّ ويشكّل أمراً مقدساً فليس بوسعي أن أخلق.

إلى أي شيء أستند؟ إلى **لا شيء** بالضبط. أنا مثل الله الذي هو سبب ذاته، **واللاشيء الذي استمد منه كل شيء**. أنا أبرز من الفوضى حيث امتزجتُ مع بقية العالم. أنا نوعي الخاص، من دون قاعدة ولا قانون ولا نموذج. حياتي بلا واجب وبلا آمال أو همّ. هكذا يبدأ تاريخ المتعة في مقابل تاريخ التضحية. أن تملك أو أن تكون مملوكاً، أن تخدم أو أن تكون مستخدماً، هذه هي المسألة برمتها. إن الإنسان الفرد هو **الوحيد** أمام **أنتَ** وحيد. وهو ينكر شعباً وحزباً أو دولة. إن **الشراكة** وحدها يمكن أن تقيم علاقة بين فردين أنانيين يذّلهما **المجتمع**. إن الحب هو خاصيتي: فمن أجلي أنا أحب، ولذلك فإنني لست مديناً بشيء لغرضي وبالعكس. إن التفكير هو خاصيتي: فالكلام يخمد في واقعي الحالي وفي الجملة التي هي أنا "لحماً وعظماً". إن كلمة الحقيقة الأخيرة إذاً هي عدم وجود كلمة، وهذا الغياب هو الانتفاضة الأخيرة التي أنبعث منها.

لا يمكن لأحد أن يحل محلّ ستيرنر أو أن يتمثّله- وحتى العدمية التي تدّعي أنها تستند إلى أفكاره- لأنه يجعل كل تبعية مستحيلة. ولسوف ينتقده ماركس بشدة. بيد أن ستيرنر ردّ عليه مسبقاً. ففي فكرة نيتشه حول الإنسان الخالق يمكن البحث عن امتداد إيجابي.

II - ماركس

عاش ماركس *(1818-1883)* في كنف عائلة يهودية *تحولت إلى البروتستانتية الليبرالية*، وسرعان *ما تخلى عن التدريس الجامعي الذي وجده* مستحيلاً، فشرع يهتم بالصحف والمجلات وينتقل من مكان *إلى آخر بحسب الاضطرابات السياسية*، ثم استقر في *إنكلترا* بمساعدة مادية من *أنجلز. وقد أسهم في تأسيس الأممية الأولى (1864)*.

1- مسألة الفلسفة- تتلخص فرادة ماركس الأولى، والتي غدت مدرسة، في التأكيد على **أن الفلسفة لم تعد مسألة ذات طبيعة فلسفية.**

فبعد أن أعلن أنه ليس بصدد تقديم فلسفة إضافية، بل طريقة جديدة في الفلسفة، اهتم ماركس كلياً بمسائل اقتصادية واجتماعية وتاريخية وسياسية، كما لو أن المقالة الفلسفية تخلت عن مكانها لشيء آخر.

هل يمكن في مثل هذه الظروف اعتبار ماركس فيلسوفاً؟ وحتى هل يمكن "قراءته"؟ أولا يجدر بدلاً من ذلك نقل المناقشات إلى ميدان الصراعات الواقعية؟ ولكن إذا لم يكن ماركس فيلسوفاً وصاحب الفلسفة الماركسية (وعلى الأصح الفكر الماركسي) فمن هو بالتحديد؟ أهو عالم اقتصادي؟ رجل ثوروي؟ داعية أخلاقي؟ رجل طوباوي؟ أم نبي؟ لكن ألا يدل استخدامنا لفكره أننا أمام فلسفة ***لقيت نجاحاً*** *لم تعرفه أية فلسفة أخرى؟*

إذا كان صحيحاً أن كل فلسفة تخفي فلسفة الفلسفة، لأن ثمة ترابطاً داخلياً بين موقع الفكر أمام الواقع وشكل المقالة المتبناة، فإن من الواجب السعي إلى جلاء هذه الشكوك على ضوء موقف ماركس الأساسي من واقع الأشياء، علماً أن كل التطورات، وحتى تلك المضادة للفلسفة، يمكن أن تنعكس إلى أفكار ومفاهيم وقضايا. لقد عرض ماركس نفسه مفهوم **النظرية**، مما يعبّر عن تغيّر ذهنية اللغة المتداولة. بيد أن هذا لا يشرّع أيضاً عودة ماركس إلى جوقة الفلاسفة، كما لو أن شيئاً لم يحدث قط، كما لو أنه يقفل الطريق بانتقاده الفلسفة كلغة مرتهنة. لذا ينبغي أن نتحمل هذا التناقض الذي تنطوي عليه هذه الفلسفة التي لا تعترف بأنها فلسفة والتي تجعل الفلسفة مستحيلة.

2- **نقد الأيديولوجيا**- ما هو مشهدنا الفكري؟ لقد أفلح هيجل في "إحياء الفلسفة واللاهوت" (مخطوطات العام 1844)، وادعى فيورباخ أنه استطاع أن "يعيده واقفاً على قدميه"، لكنه نسي أن عكس منظومة من الأفكار يؤدي أيضاً إلى منظومة من الأفكار (إذ لا يكفي **دحض فكرة** الجاذبية كي لا نغرق، قال ماركس مازحاً، بل ينبغي أن نتعلم السباحة- أيديولوجية ألمانية، مقدمة). إن الانهيار الحقيقي للمثالية يتطلب إذاً الخروج من عالم الأفكار للإقامة في عالم الواقع. ولكن ماذا نعني بكلمة "واقع"؟ هنا يكمن كل شيء. في نظر ماركس لم يعد الواقع الفكرة أو **الروح المطلقة**، بل **التاريخ** (الذي يريده

"واقعياً" وليس شكلياً)، التاريخ الذي يتألف نسيجه من **العلاقات بين القوى وموازين الإنتاج**.

بموجب هذه الشروط، لم تعد الفلسفة سوى **نتاج أيديولوجي** يعكس الحياة "الواقعية" للرجال في لحظة تاريخية: "فليس شعور الرجال هو الذي يحدد وجودهم، بل إن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد شعورهم".

فما هو إذاً وضع مقولة ماركس؟ أولا ينبغي أن نجعل منها أيضاً أيديولوجية مرتبطة بأساس تاريخي محدد ومحكوم عليه بالزوال معها؟ هل سيكون نقد الأيديولوجية أيديولوجياً هو نفسه؟ والحال إننا ندور في دائرة طالما أن هذا التفنيد يثبت مذهب الأيديولوجية.

ينبغي على النقد الفلسفي للأفكار أن يفسح مكاناً **للشك**، وهو موقف نرجع بموجبه كل مقالة إلى وضع صاحبها المادي (الاجتماعي، التاريخي). وهكذا يتم إرجاع الأفكار، المجردة من كل تماسك خاص، إلى **مكان** ولادتها.

3- العمل التاريخي- يتطلب هذا التحليل الانتقال من الجدل الفلسفي إلى العمل التاريخي. وقد جاء في الطريحة الحادية عشرة حول فيورباخ: "لم يفعل الفلاسفة سوى **تفسير** العالم بطرق عدة، إن ما يهم في الأمر هو **تغيير** هذا العالم".

فلا يكفي إذاً استبعاد الأيديولوجية وإدانة الاغتراب من أجل "العثور" على إنسان واقعي افتراضي. فلطالما لا ندرك الوضع الواقعي

الذي كان سائداً في الأساس، سيظل النقد تخيّلاً. وإذا كان الدين وهماً، أفيوناً من أجل الشعب، فذلك لأن هذا الأخير ***يعيش في ظرف يحتاج إلى الوهم****. فليس الله هو الذي يستلب، ولا الدين، بل الواقع التاريخي.*

لذا ينبغي لتحول من نقد السماء إلى نقد الأرض. إن الدين ليس سوى "التحقق الخيالي للجوهر الإنساني"، ونقول الخيالي لأنه لا يوجد في الواقع "جوهر إنساني" بل فقط ما فعله الإنسان تاريخياً من الإنسان. وهكذا استبدل ماركس المادية الطبيعية بمادية التاريخ.

ما هو الإنسان؟ إنه ليس حيواناً عقلانياً ولا حيواناً حراً، إنه **حيوان يعمل**. وهو، كما يقول ماركس، "الفعل التاريخي الأول" (بحسب أربع مراحل: وجود كائنات طبيعية قادرة على إنتاج مورد عيشها، إنتاج حاجات جديدة، العائلة والعلاقات الاجتماعية التي تنجم عن ذلك).

وقد يعترض هيجل ويقول إن عكسَ مراحل ديالكتيكية "السيد والعبد" لا يحلّ المسألة: في الواقع، إذا لم يكن الإنسان سوى حيوان طبيعي، فلماذا يعمل إلا إذا كان مجبراً على ذلك من قبل وسط ***إنساني بالفعل؟***

وهكذا وبعد طرحه وتعريفه، يعدّ العمل بجوهره ذا طابع مادي لا فكري. إنه يشكل مصدر **قيمة** الأشياء (بكمية العمل)، ويسمح **بأنسنة الطبيعة وتطبيع الإنسان**. ومنه تنشأ العلاقات الإنسانية كافة.

في واقع الأمر، إن العمل لا يقتصر على إشباع الحاجات البدائية: إنه ينتج ضرورات جديدة ووسائل إنتاج جديدة، ومن هنا

تظهر علاقات اجتماعية جديدة تغيّر هذه الأسس بالمقابل، وعلى نحو لولبي.

وتكتسي إحدى الصور التاريخية الناجمة عن ذلك أهمية كبرى. فإذا كان العمل يخلق قيمة تزيد من القيمة الأساسية (فائض القيمة)، فيكفي أن تنتزعه من العامل الذي أنجزه لتشكيل رأسمال. وهكذا برزت طبقتان تصوران على أفضل وجه انقسام الإنسان الاجتماعي وتؤديان دوراً حاسماً في المدرج التاريخي، وهما **البورجوازية والبروليتاريا**.

*إذا لم يكن من السهل تعريف طبقة بشكل دقيق (وهي في الحقيقة مجموعة بشرية محددة من جهة **وضعها** في علاقات الإنتاج **وإدراكها** لنفسها)، فإن من الواجب الإشارة إلى ذاتية البروليتاريا. فعلى نحوٍ متناقض، لا تنبع أهميتها بتاتاً ممّا تتحلى به من فضائل، بل من **نقاط ضعفها وتخلفها**. إن البروليتاري إنسان مرتهن، يفتقر إلى وسائل الإنتاج، مجبر على العمل المجزأ، شأنه شأن الحيوان: إنه تماماً ذلك الذي ينجب أولاداً (proles). إن بروليتاريي العالم أجمع يشكلون إذاً **الطبقة العالمية السلبية**، وهذه خاصية تنذرها للعب دور وحيد بالنقيض الجدلي.*

4- **التاريخ ونهايته**- هنا بالذات تظهر مرحلة الصراع العنيف: **الثورة**. مما لا شك فيه أن صراع الطبقات قديم قدم التاريخ. ولكن طالما يخلف حكم طبقة ما حكم طبقة أخرى فلن يكون ثمة مخرج من "ما قبل تاريخ" الإنسانية. ولكن يكون ثمة **تاريخ** حقاً إلا عندما يضع صراع الطبقات حداً للانقسام الطبقي.

ولهذا السبب أنيط بالطبقة البروليتارية مهمة لا بديل لها. إذ لما كانت عامة وشاملة فسوف تضع حداً للانقسامات **الخاصة** بفضل انتصارها. وإذ لا تملك **شيئاً** وليست شيئاً إيجابياً، فسوف تلغي **الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج**، الأمر الذي من شأنه أن يجتث الارتهان من جذوره ويلغي في الوقت نفسه مصدر انقسام الطبقات.

وهكذا يظهر المجتمع **من دون طبقات ومن دون دولة**- دولة تحقق، بحسب هيجل، الدين، ولا يمكن أن تصبح إذاً، بحسب ماركس، سوى أداة قمع لطبقة على يد طبقة أخرى. ومن أجل تأمين هذا التحول ينبغي مع ذلك التفكير **بدولة** انتقالية- ديكتاتورية البروليتاريا- يُعكس فيها الاضطهاد ولا يُلغى.

ولكن كيف يمكن طرح فكرة مجتمع بلا طبقات وبلا دولة من دون التأكيد في الوقت نفسه على نهاية **التاريخ**؟ لقد أثار هذا المفهوم اللغز عدداً لا متناهياً من النقاشات والنزاعات. فما هو هذا التاريخ الذي يُطرح هكذا خارج التاريخ بحسب نظرية مادية ترفض "مملكة الله"؟ من جهة أخرى، كيف يستمر التاريخ إذا ما ألغي محرك صراع الطبقات؟ يجيب ماركس بشكل قاطع عن هذا السؤال قائلاً إنه لا يرمي إلى إقامة دولة خيالية. يبقى أن نفهم نهاية التاريخ على أنها عودة لمسألة الفلسفة الأصلية- أو بالأحرى لما يمكن أن يحل محلها. في الواقع، إذا كان **التاريخ** لم يُقفل أو **ينتهي** بكل ما لهذه الكلمة من معنى، فلن يكون بمقدورنا أن ننشد **علماً خاصاً بالتاريخ** طالما أن موضوعه يتوارى وراء الخفي واللامعقول والحادِث المطلق.

بعبارة أخرى ينبغي من أجل إلغاء البروليتاريا "تحقيق" الفلسفة، علماً أن هذا التحقيق يمر عبر إلغاء البروليتاريا. إن الشيوعية "هي لغز التاريخ المحلول وتعرّف نفسها بأنها هذا الحل" (مخطوطات III).

إن هذا لا يكفي. فمن الواضح أن ماركس ينطلق محتجاً ضد الظلم والأعمال المضادة للإنسانية، ولكن تحت أي اسم؟ ولماذا هذه "الفلسفة" التي ترفض أن تكون فلسفة وتدعي أنها "علم"، تملك مثل هذه القدرة على التعبئة؟ إذا كان كل شيء ينتج عن التاريخ، فهو يتساوى فيما بينه. هل ثمة غاية أخلاقية وراء هذا المشروع؟ إن الأخلاق مرفوضة كأيديولوجية. هل المشروع إذاً وجهة نظر إنسانية؟ ليس ثمة جوهر للإنسان ليؤيد ذلك. من هنا جاءت أهمية نهاية التاريخ التي تحث على العمل على نحو أخروي (متعلق بالعقائد الخاصة بالعلم الآخر كالبعث والحساب). ولكن يوجد إذاً في "الماركسية" المزعومة عناصر تتعلق بالخلاصية Sotérologie (نظرية الخلاص الذي لا يتم إلا بوجود فادٍ) وبالدين البديل ونظرية الألفية (القائلة بأن المسيح يملك الأرض مدة ألف سنة قبل قيام الموتى). ألم يذكر الشاب ماركس بالضبط، من خلال ذكره لوحدة الإنسان والطبيعة التي تسمح بها الشيوعية المنجزة "طبيعة الإنسان المكتملة وأنسية الطبيعة المكتملة"؟ (مخطوطات III).

III - نيتشه

نيتشه *(1844-1900)*- هو ابن لقسّ، وطالب لامع في علم فقه اللغة (الذي سيدرسه في مدينة بال)، لكنه سرعان ما تخلى عن التدريس ليكرس نفسه لعمل سيواصله بحماسة وعناد برغم مرضه وفقدانه للإدراك لينتهي به المطاف إلى الجنون.

ويظهر إنتاجه، بكل ما فيه من صعوبات وتناقضات ومغالاة وومضات وأبعاد رمزية وشعرية، عصياً على كل مماثلة محددة، إذ وُصف أحياناً بالنازية وتعرض للسخرية مراراً كثيرة. لقد كان نيتشه شخصاً مستوحداً، بيد أنه لا ينبغي إهمال تأثير موسيقى فاغنر وفكر شوبنهاور عليه في بداية ترقّي فكره.

شوبنهاور *(1788-1860)*- لا يعد شوبنهاور فقط فيلسوف "التشاؤم" المبرأ، وشاطر الأوهام الإنسانية الكبير، فقد حقق الانتقال من الطبعيّة إلى العدمية *nihilisme* التي هي حقيقتها الأخيرة. ولسوف يتأثر به كتاب كثيرون مثل فرويد وغي دوموباسان.

لقد رسّخ شوبنهاور النقد الكانطي بجعل العالم يُقتصر على التصوّر من دون التوقف أمام الشيء ذاته والذات الاستعلائية. إنه يقول إن في ماهية كل شيء **إرادة، ورغبة في الحياة** هي عفوية محضة وقدرة عمياء على الحياة الكلية، وهي ذاتها بلا كنه أو سبب أو نهاية.

وتتضح هذه الإرادة المجهولة في العالم بعدد كبير من الذاتيات المؤقتة التي هي مجرد ظاهرات تلوح في مرآة المكان والزمان. بيد أن **النوع** وحده يظل شاباً على الدوام، إذ إنه **لا يولد ولا يموت**. إن الإنسانية

لا تجلب شيئاً ولا تؤدي إلى شيء وتاريخها عبثي، فكل شيء يتكرر ويرجع إلى ذاته. والروح وهم تخلقه تنافرات الإرادة. والحب وهم تُستخدم طبيعته لتأمين تناسل النوع. إن رغباتنا التي تولد وتتجدد على نحو لا متناه تكتبها تارة المقاومة التي نواجهها، ويلغيها تارة أخرى الإشباع. ولهذا السبب "تتأرجح الحياة كنواس بين الألم والملل".

*حين ينتحر الإنسان بدافع اليأس، فهو لم يقم سوى بإلغاء حياة **واحدة** غير راضية وليست **الحياة برمتها**. إنه ينبغي بالأحرى اجتثاث الشر من جذره وذلك بمهاجمة **الرغبة**. إن هذا التشخيص "البوذي" يوصلنا إلى أخلاقية **الشفقة** (التي تجعلنا نحسن بوحدة الإنسانية) وإلى الزهد (الذي يعلّق رغبة الحياة) وإلى التأمل المترفع والموضوعي. ولسوف يجعل هذا المنعطف النهائي من شوبنهاور أحد أهداف نيتشه المتميزة.*

1- **الفلسفة والقيمة**- بدلاً من أن يأخذ مكاناً له في جوقة الفلاسفة، حتى ولو من أجل إضافة قليل من تنافر النغمات إليها، سارع نيتشه إلى تبني موقف متحد وعدواني ومدمر. وإذ قدّم نفسه على أنه "آخر الفلاسفة"، عرض أن يكون حفار قبور. ماذا كان مأخذه على الفلسفة؟ **إنكار الحياة** التي وُلد منها. ولكن كيف؟ بالحط من شأن واقع الأشياء تحت اسم **المظاهر** ورفع شأن العدم واعتباره معبود الواقع (الروح الخالصة والخير في ذاته بحسب فلسفة أفلاطون) من أجل تبرير كرهه للعالم.

لقد وُلدت الفلسفة من أسطورة الفلسفة واستمرت بفعل وهم لغةٍ مماثلة للكائن. إن ابتداع **العقل** الذي كان بداية التاريخ الغربي كله،

يقوم على الرأي المسبق حول **الحقيقة**. يُقال إن الفلسفة هي البحث عن الحقيقة. ولكن **لماذا الحقيقة؟** "وبالأحرى لماذا لا يكون اللاحقيقي؟" (وراء الخير والشر).

وتظهر فلسفة نيتشه عارية في نقطة الانطلاق هذه. أن نقرر بأن الحقيقة **أفضل** من اللاحقيقي وأن الواقع في ذاته، المزعوم، **أفضل** من الظاهر، وأن نختار قيمة بدلاً من لا قيمة، كل هذا يعني القيام بخيار **أخلاقي**. ليس ثمة شيء مدهش في ذلك: فتحت كل ما تنتجه الإنسانية نكتشف غريزة أخلاقية. ولكن كيف يمكن للحياة، التي هي في أصل كل شيء، أن تولد نتاجات تنقلب ضدها؟ إن الإجابة عن هذا السؤال هي: إن الحياة التي تنكر الحياة على هذا النحو هي حياة **مريضة**.

على هذه الصورة يرتسم **مشروع** نيتشه **ومنهاجه** وهو "إخضاع الفلاسفة بإلغاء عالم الكائن". ولكن كيف؟ ليس ثمة مجال لمقارنة مثل أعلى بآخر، وفكرة بأخرى، أو سبب بآخر إذ إننا سنظل في دائرة الوهم، كما لا ينبغي اتباع "عمال الفلسفة"، مثل كانط وشوبنهاور، الذين ينتقدون باسم القيم الثابتة، ولا تقليد "العلماء" الذين يعتقدون أن بمقدورهم استخلاص القيم من حقائق موضوعية مزعومة. بل ينبغي القيام بعملية **انتقال**، وتغيير الميدان وتوجيه البحث إلى حيث تدور معارك الحياة، ولهذا يدعو نيتشه إلى **الشك**، أي النظر بشكل غير مباشر إلى دوافع المقالة المخفية، وإلى بواطن الأمور والتطورات المكتومة التي يُعترف بها، **الإنسانية، الإنسانية**

بشكل مفرط. ولسوف يعلن نيتشه نفسه فقيهاً لغوياً ونسابياً (اختصاصي بالنِسابة) ومؤرخاً لكي يؤكد على اختلافه. إن هذه الوسائل هي مضادة للفلسفة بطبيعتها. ولكن ألا ينبغي للفيلسوف أن يتحلى بالجرأة ويبحث عن كل شيء حتى النهاية؟ إنها ازدواجية الكلمة كلها.

2- **نِسابة**[1] **التقييم**- يعيدنا طريق الأخلاق إلى **الحياة** التي هي الطريق الوحيد غير المشروط. فعوضاً عن التوقف أمام القيم، ينبغي أن نسأل أنفسنا عن **قيم هذه القيم**، وأن نبحث عن عملية **التقييم** وراء القيمة، وعن **المقيّم** وراء التقييم.

ليس علينا إلا أن نفكر ملياً بسيطرة الأخلاق الغيرية والشفقة (وهي كل ما يبقى من المسيحية حين يُنسى الدين) لكي نثير مسألة العداوة. من الذي استطاع أن يجعل من الشفقة قيمة؟ إنه من لا يقدر على أن يوطد نفسه إيجابياً ولكن من دون أن تلغى من أجل ذلك إرادة القوة خاصته والتي هي قوام الكائن. فتحت حب القريب يتوارى إذاً الخوف من القريب. هكذا يفعل العبيد والنساء الذين هم أضعف من أن ينتصروا في لعبة القوى، لكنهم يتوصلون إلى تحقيق غاياتهم بوساطة الخدعة، عن طريق استغلال ضعفهم من أجل الإغواء. ويستمر الانعكاس حتى استبطان التنافر بين القيم في شعور الأسياد: وهكذا فإن ما كان ***قوياً*** *- أي صالحاً من وجهة نظر الحياة- أصبح* ***شراً****.*

---

[1] Généalogie: علم الأنساب أو النِسابة.

وتظهر الأخلاق إذاً كـ "أيديولوجية ضد الطبيعة". ولكن بخلاف ماركس الذي يجعل من الأيديولوجية صنيعة الطبقة السائدة، يجعل نيتشه من القيم السائدة صنيعة إنسان الضغينة. وفي النهاية، سيقوم الإنسان الذي سممته الأخلاق باتهام نفسه. فبدلاً من أن يعيّن مذنباً خارجياً، سيبحث في نفسه عن سبب المرض. إن تغيير **اتجاه الضغينة أو الحقد** على هذا النحو هو ضربة **الكاهن** الماهرة، هذا المريض بامتياز الذي جعل من نفسه مع ذلك ممرضاً. وهكذا وُلد المثل الأعلى الزهدي الذي يبلغ أوجه مع المسيح المصلوب. وعندئذ تعدو الحياة مذنبة ويتم إنقاذها بوساطة الألم.

*ليست هذه السيرورة حادثة عارضة: إنها مرتبطة بظهور البشرية. فبخلاف الحيوانات الأخرى التي تنتسب إلى بعضها بعضاً، يملك الإنسان قدرات **الانفصال والذاكرة**. إنه يرى نفسه والعالم كمشهد، وتتحول عاطفته أمام الآخر إلى ضغينة. إن **الروح** تلد من كبت الغرائز وإعلائها- أي من تحول العجز الجسدي إلى عجز بسيكولوجي. إن **الشعور** هو ثمرة هذه الانفصامات كافة. والإنسان هو **مريض** حقاً- لكنه مريض **مثير للاهتمام**. ولقد وجدت الفلسفة الوسيلة للعب دور أساسي وهام حين ربطت **السلطة بالكهنوت**.*

3- **تجاوز العدمية**- تعد القيم الغيرية "بداية النهاية". إن ثمة حركة مستمرة تنطلق من "العدمية" المسيحية (موت الله على الصليب) إلى الإلحادية المعاصرة، لم تدرك جيداً بعد ما كان يعنيه إعلانه الخاص عن "موت الله". لقد ظلت هذه الإلحادية وثنية لأنها

تفترض دائماً وجود **شيء ما** ينبغي نكرانه. ولكن لمّا كان هذا الله **لا شيء**، فقد جعله كلهم في مصاف المطلق كما يفعل البوذويون! إن "موت الله" هو نهاية حقيقة ومعنى ووحدة وغاية كل شيء. هل ذلك طريق مسدود أم فرصة لخلق عالم جديد كلياً؟

ولكن من يقدر على تحمل حقيقة مثل العدمية؟ لماذا لا نفضل الخطأ والكذب اللذين يسمحان بالعيش؟ ينبغي أن نؤكد في آن واحد أن العدمية هي الحقيقة تماماً وأن الحقيقة ليست القيمة العليا. وحين نملك هذه "المعرفة الفرحة"، وحين نقدر على تحمل هذه الحقيقة مع مواصلة التأكيد على الحياة، يمكننا الرقص على حبل مشدود فوق الهوة و"العيش في خطر". لا ينبغي كسر الأصنام وحدها، بل الوثن الموجود في كل منا. عند الظهيرة تنقشع الظلال وتفقد الأشياء شكلها. إن الرؤية المنظورية وحدها تستطيع إنقاذ **الظاهر**. إن زرادشت ليس إلهاً جديداً بل ذلك الذي يتبع ظله. فهو يستخدمه **ليضع نفسه في المستقبل** بغية توضيح الواقع وتقييمه، وذلك بخلق معنى للأشياء. إن التقدير يعني الخلق ("الإنسان هو الحيوان الذي يقدر ذاته") والتحديد يعني قياس شيء بحسب قوة إرادته.

ولسوف تغدو الفلسفة تعددية: إن ثمة عديداً من المعاني التي لا تتساوى فيما بينها، إذ إنها تتوقف على أولئك الذين يؤكدونها ويخلقونها. إن الفلاسفة الحقيقيين يأمرون ويشترعون. ففي مقابل الله الوحيد، الله المصلوب، سيقف ديونيزوس الإله الذي لا يرى حاجة لتبرير الحياة وافتداء الوجود لأنه غير مذنب. إن شهوته تولد من فيض الحياة وليس من فقرها. وهكذا في

مقابل تحول القربان المسيحي transbstantiation يقف تحول التقييم الديونيزي transvaluation.

4- **العودة الأبدية-** كتب نيتشه يقول: "في مقابل الشعور الصاعق بالانحلال العام وعدم الإنجاز، أطرح نظرية العودة الأبدية". لا شيء غير موجود، كل شيء يصبح، وكل ما يصبح يعود. إن الوجود يبدأ في كل لحظة، وكمية الإمكانات محدودة، وكل شيء موجود سابقاً. ولما كان المماثل يعود دائماً، فليس ثمة إرادة إلهية، كما أن العالم الذي لا بداية له، ولا وسط ولا نهاية، يكفي نفسه بنفسه- لأنه بداية ووسط ونهاية على الدوام. وبعبارة أخرى، **تحقق العودة الأبدية الوثنية**. فهي دين الأديان.. وكانت العصور القديمة تتوقع ذلك. فقد كان زيوس الطفل يقذف بالنرد في الهواء وتغدو الصدفة ضرورة. وكان الفلاسفة الكلاسيكيون "لاعبين غير مهرة": فهم أرادوا العثور على سببية ومعنى وغاية.

إن العودة الأبدية هي في آن واحد قاعدة واختبار لتأكيد الحياة: إن ما أريده في هذه اللحظة سيتكرر مع نتائجه كافة مرات لا متناهية "هل تحب الحياة إذا كانت هذه الحياة مثل التي تعيشها الآن ومثل تلك التي عشتها والتي سيتوجب عليك عيشها مرة أخرى ومرات غير متناهية؟". إن ما أريده، يتوجب علي إرادته بابتغاء عودته الأبدية أيضاً- ما يعني أنني أنا نفسي القدر (amor fati). إنها الطريقة الوحيدة لخداع لامعكوسية الزمن وتطهير الماضي: ما كان مُراداً يمكنني أن أريده دائماً.

إن هذا التأكيد على "الحياة" ينبغي أن يوفّر لنا حياة ومتعة إضافيتين وليس انطــواء على الوجود الحيواني والعيّاش الضئيــل لــ "الإنسان الأخير" الذي هو بورجوازي وديموقراطي واشتراكي.

ما هو معنى الدرس؟ هل المقصود قلب الحقيقة والقيم أم تطهيرهما بالزاج vitriol (سلفات الحديد والنحاس)؟ على كل حال، ألا يعيب نيتشه على الأخلاق لعدم كونها أخلاقية؟ لكنه، مثل المسيحي، وضده، سوف يذهب إلى أبعد من الأخلاق إذ يقول: أنا لا أستطيع أن أخلق نفسي، وراء **الخير والشر**، إذا ما وُجد **خالق**. إن "الإنسان الأسمى" ليس طافراً، بل إنه ذلك الذي يسمو حتى التأكيد الخلاق، وأبعد من الذات والإنسانية، وهذا مجرد درجة مؤقتة للصيرورة. "صرْ ما أنت عليه، أي ما لم تكنه بعد".

هل يمكن أن نعتنق فكر نيتشه، وأن نرفض عندئذ كل إيمان وكل التزام وألا نرتبط بأحد؟ لقد هجر زرادشت تلاميذه قائلاً لهم: "ابتعدوا عني ودافعوا عن أنفسكم من زرادشت". وها هو نيتشه يعتبر نفسه "الفيلسوف الأخير" إذ إنه "الرجل الأخير". وفي نهاية حياته وغمرة جنونه ظن نفسه خليفة الله المتوفى. فهل في ذلك علامة لمشروع مستحيل؟

الفصل السابع

أزمة المعارف والحياة

لم تخرج الفلسفة سالمة من كل هذا الاختصام والجدل. في صلته بالتاريخ هيمنت على عصرنا تحولات الماركسية وشخصيات الشمولية الحقيقية البارزة. ولم تعد الفلسفة، في نظر عدد من المثقفين الملتزمين، سوى إنتاج أيديولوجي حل مكانه "علم التاريخ" الذي يدّعي أنه نظري وعملي على نحو لا ينفصل. إن هذا الوضع، حيث تجتمع أحداث مأسوية تتهم إنسانية الإنسان، مع أزمة مهمة للعقلانية، يثير عدداً من التأملات الفلسفية الهامة، بعض منها مركز حول مسألة الحرية (سيمون فيل، كارل

روبر، ريمون أرون)، وبعضها الآخر حول وضع العقل نفسه الذي اقتصرت وظيفته على وظيفة أداة (هوركيمير، أدورنو).

من جهة أخرى، ينبغي بشكل خاص الإشارة إلى الأهمية المتزايدة التي يوليها العقل الإيجابي الذي ينحو إلى اكتساب موقع هام في مراتب المعرفة كافة. وهكذا حلّ تحول الواقعي إلى الطبيعة محل تحوّله إلى التاريخ.

وواصلت الفلسفة بالطبع ترقيها، ولكن بعد أن دفعت ثمناً لذلك جهداً كبيراً، من أجل استعادة حقوق الحياة الحية، حياة لا تقع تحت سيطرة المعارف الإيجابية بما أنها مصدر هذه المعارف وشرطها.

بيد أن ذلك لم يمنع من أن تشهد الفلسفة، التي حدتها من الداخل رغبة قوية في العدول عن البحث، ومن الخارج أنواع جديدة من المعارف، أقول إن هذه الفلسفة شهدت مع ذلك أزمة عميقة.

I- تصوّر الحياة

مين دو بيران *(1766- 1824)* هو مرجع هام هنا. ففي بحثه عن "الحدث البدائي"، لاحظ استحالة تكوين الإنسان كذات وشعور انطلاقاً من تركيب موضوعي. إن الحل في نظره يتلخص في سبك فلسفة الذات في فلسفة الجسد.

في الحقيقة، تتيح لي تجربة **الجهد** أن أدرك نفسي كذات متجسدة بما أن إرادتي تواجه مقاومة جسدي وتذللها. في جملة **أنا أشعر** ليست الكلمة الأولى هي الشعور بل الضمير (أنا) الذي يعبّر عن نشاط أساسي

يتعذر اختزاله إلى سلبية الأحاسيس. في "إحساسه الباطني" يكتشف كل منا إذاً أنه كائن فريد، قوة روحية "مفرط العضوية"، "سبب حي". إن حياتي ليست شيئاً آخر سوى الإحساس بحيويتي أو بقدرتي على العمل. كما أن ثنائية الإرادة والجسد البدائية تسمح لكل ذات أن تدرك أو تعي في آن واحد وجودها الشخصي وقدرتها على التواصل مع الآخرين.

برغسون *(1859-1941)- طوّر هنري برغسون إنتاجه الفكري كله انطلاقاً من هذا الحدس المركزي، ألا وهو حدس الحياة التي أدركها في ذاتي والتي تتحدد قبل كل شيء كفترة أو* ***مدة****.*

1- الحدس والحياة- هذه الحياة ليست تلك التي يعرفها العلماء الأحيائيون، أو تلك التي يهتم بها علماء النفس "العلميون"، الذي يضحون بكل شيء لمعبود هذه العقلانية ذات النموذج الموضوعي التي تعد الشرط الضروري للمعرفة. إن هذه المقاربة مطابقة لمتطلبات **العقل**، القوة المنبعثة من الحياة والتي لم يعد في وسعها سوى الانقلاب عليها بعد انفصالها عنها. إن **الحدس** وحده، والذي هو الفعل البسيط الذي يدرك العقل بوساطته، يستطيع الوصول إلى الحياة الحية التي هي الحياة الحقيقية الوحيدة.

2- الزمن والمدة- يتناول العلم عامل الزمن ويدمجه في ثابتاته وحساباته. ولكن ما أن يقاربه بأدواته حتى يجرده من بعده الزمني ليحوله إلى مكان. إن زمن العلم إذاً هو زمن الساعات الجدارية الذي لا يعدو كونه المكان الذي تجتازه عقارب الساعة وليس زمن الحياة الحي. لحساب سقوط جسم ما، يعمد الفيزيائي إلى

تجزئة الزمن إلى نقاط يحددها في مكان معين ويسجل التتابع على نحو متزامن. أما العالم النفسي، فهو يعتقد أن باستطاعته تحديد كمية أحاسيسنا استناداً إلى علاقتها بأسباب قابلة للقياس، في حين أن هذه الأحاسيس تتصف بشدتها ولا يمكن قط تناولها ككميات قابلة للمقارنة لأن الإنسان يشعر بها في لحظات مختلفة من الزمن الذي يعدّ "الشكل الذي يتخذه تعاقب حالات شعورنا حين تستسلم الأنا للحياة" (دراسة حول المعطيات المباشرة للشعور).

موجز القول إن حياتنا الحقيقية مكونة من خصائص و**كيفيات** في حين أن المعرفة العلمية لا تلم إلا بالكميات.

3- الحياة والذاكرة- في حين تتلبد أذهان العلماء والفلاسفة بمنطق الهوية والجمود، تظهر الحياة كينبوع لا ينضب، فعل بسيط يستكشف نفسه عبر فيض من الأشكال المتجددة أبداً (التطور الخلاق).

ويتفجّر الوثوب الحيوي أمام عائق المادة في اتجاهات متضاربة ومتباعدة و"يحدد" ثلاثة حلول كبرى: الملازمة النبوتية، الغريزة الحيوانية (التي تبلغ أوجها لدى الحشرات) والعقل البشري. إن هذا الأخير ليس إذاً سوى وسيلة للحياة، أداة تتيح للإنسان (الهومو فابر قبل الهومو سابيينز) السيطرة على العالم واستغلاله.

ولكن كيف نؤمن استمرارية حالات شعورنا في خضم صيرورة متحركة؟ هنا تتدخل **الذاكرة** التي تجعل من حالة الشعور بالزمن حدس الحياة. إن هذه الذاكرة لا تتعلق بـــ"آثار" خلفها

التكرار، كما هو حال العادة التي تجري في الحاضر من دون الرد إلى الماضي.

تجعلنا الذاكرة نعثر على خيط الوثوب الحيوي حيث تظهر الحياة كـــ"حرية خلاقة". ولهذا السبب يظهر القرار كثمرة ناضجة تنفصل عن حياة الأنا العميقة. وهكذا لم يُحكم لأيّ من الحتمية (التي تدعي أن الفعل يغدو أمراً واقعاً حين يُنجز، أي أنه ضروري) أو اللاحتمية (التي تزعم أن أي خيار آخر كان ممكناً قبل أن يتحقق الفعل).

بلونديل (1861-1949)- مع موريس بلونديل تحوّل **الفعل**، في العام 1893، إلى موضوع فلسفي كامل العضوية، مما شكل "سابقة" في تاريخنا الأكاديمي. وبالمباينة والاختلاف، أصبح بالإمكان الاهتمام **بالفكر**، ومن ثم جمع العلاقات بين **الكائن** والكائنات.

1- الفعل- إذ هو يعود إلى الطاقات الغامضة التي تجعل من الإنسان كائناً حياً طبيعياً، يغطي الفعل ويوضح المعرفة الفكرية والسلوك الأخلاقي والمعارف العلمية. في الفعل يجد الإنسان دائماً حلاً لمشاكله، حتى وإن مثّل هذا الحل فشلاً، بما أن الإرادة البشرية لا تريد ما تبتغيه بعمق (جدلية الإرادة المريدة والإرادة المُرادة).

يكوّن الفعل إذاً "المختبر الحي" الذي يسمح، عن طريق "نقد الحياة"، بإنشاء "علم التطبيق". وبالتالي فإن علم الحياة الحقيقي ليس البيولوجيا، بل الفعل.

2- الفلسفة الكلية- تتعدى الحياة عند هذه النقطة واقعها البيولوجي بحيث لا تستطيع أن تزدهر قطعاً إلا على مستوى فوق طبيعي: إن المادة قابلة للإحياء، والحياة قابلة للروحنة والروح قابلة للتأله. كانت الفلسفة الوثنية، في مغالاتها الوهمية، تعتقد أن بمقدورها أن تؤمن هي نفسها تأليه الإنسان. إلا أنه توجب على الفلسفة، منذ ظهور المسيحية، الاضطلاع بمهمة أكثر تواضعاً وكمالاً، وذلك بالانفتاح على ذلك الذي يتجاوزها والذي تُظهر حاجتها إليه من دون أن تقدر على توفيره، لأن ذلك يعود إلى عطاء إلهي.

يثبت **جورج كانغيليم** (1904- 1995)، في سجل فلسفة الطب، المختلف كلياً، أن الحياة هي شكل الكائن الحي وقدرته، مما يتطابق مع وظائف مفهوم الفكر. إن الطب والفلسفة إذاً يدركان الحياة على نحو أفضل من العلم الأحيائي الذي لا يستكشف منها سوى آلياتها الموضّعة (التي جُعلت موضوعية).

إن "استواء" الحياة لا علاقة له إذاً بـــ "الضابط" الناجم عن المتوسط الإحصائي، إذ إنه يعبّر عن قوة تنوع الحياة، كما تعبر صحته عن القدرة على استنباط ضوابطه الخاصة.

II- مسألة اللغة

بالنسبة للمفكرين الذين يقبلون باحتكار العقلانية الإيجابية من أجل الوصول إلى المعرفة، لا يبقى أمام الفلسفة سوى استكشاف الطريقتين

الوحيدتين اللتين لاتزالان متاحتين: طريقة العمل على اللغة ذاتها (ذات العلاقة بالأبحاث الرياضية والمنطقية من جهة، والأبحاث اللغوية من جهة أخرى، وطريقة الحس المشترك وبديهات الشعور الأخلاقي).

من وجهة النظر هذه، ينبغي الإشارة إلى أهمية أعمال جورج إدوارد مور (1873-1958)، مؤلف "المبدأ الأخلاقي" و"دحض المثالية"، من أجل تطوير الفلسفة التحليلية، واسعة الانتشار في العالم الأنكلوساكسوني. إذ لم يعد ثمة مجال لوضع منظومات نظرية، أو حتى لوصف أو تفسير العالم، بل تحليل نصوص أو شروحات لاختبار ترابطها وتوضيح المقالة. إن الأخلاق، باصطفافها إلى جانب الحس المشترك، تحتفظ بالتأكيد بأهمية كبرى، لكنها تفتقر إلى البعد الميتافيزيقي.

***ويتغانشتاين** (1889-1951) هو مؤلف الكتاب الشهير "المقالة المنطقية الفلسفية" الذي نخطئ لو قلنا من أهميته. وقد لعب دوراً أساسياً، ولكنه محلّ خلاف، في مقاربة الفلسفة للغة.*

لقد وضّح لودفيغ ويتغانشتاين على نحو بارع هذا الموقف المبدئي: إن اللغة ليست سوى الواقع الفعلي للمقترحات وإن الكائن لا يكمن في النهاية إلا في أفعال العالم.

إن اللغة إذاً ليست سوى "مجموع المقترحات"، كما أن الفكر هو "المقترح الذي له معنى". ولما كان المقترح لا يعيدنا إلا إلى حالة الأشياء، فإن "جملة المقترحات الحقيقية تؤلف جملة علوم الطبيعة". وإذ كانت الفلسفة هي علم الطبيعة، فإن مقترحاتها، لا الصحيحة ولا الزائفة، تخلو من المعنى.

إن هذا لا يعني أن ليس ثمة شيء خارج ذلك، بل "إن الذي لا نتكلم عنه يجب أن نكتمه"- وهذه فرضية تفضي إلى علم أخلاقي محصور بعالم الحياة، وحتى إلى سلوك زهدي.

ولسوف يتم تغيير هذا الوضع بعمق في كتاب لاحق (أبحاث فلسفية) يدمج اللغة ثانية في الحياة نفسها.

III- الهموم البنيوية

نجمت عن التقاء أزمة الثقة التي عانت منها الفلسفة مع ازدهار "العلوم الإنسانية" آثار ونتائج كبيرة.

في الواقع، وبرغم طموحها المعلن بنسخ طرائق علوم الطبيعة، احتوت هذه المناهج الجديدة على عدد من المسلمات الفلسفية في أسسها، كما انطوت على مفاهيم فلسفية، من خلال استنتاجاتها وأحكامها. بيد أن هذا الوضع ظهر متنوعاً بقدر ما كان تطورياً.

وهكذا، ومن فرويد إلى جاك لاكان، توطدت العلاقات تدريجياً بين الفلسفة والتحليل النفسي. فقد أدركت الفلسفة أنها لا تستطيع تجاهل التحليل النفسي. ومن جهته لم يعد التحليل النفسي يسعى إلى تمرير مفاهيم مثقلة بالفلسفة كأفكار جراحية بحتة مستمدة من التطبيق التحليلي وحده.

إلا أن الأمر لا يسير على هذا النحو من جهة علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية. حقاً إن كاتباً مثل ماكس ويبر (1864-1920) الذي لقيت أعماله حول الدور الذي لعبته البيوريتانية في ازدهار الرأسمالية الأمريكية شهرة واسعة، قد أفلح في إيصال فكر يخلو من أي شيء مضاد للفلسفة.

من جهة أخرى، ومن وجهة نظر علومية، قدّمت لنا جهود كارل بوبير *(1902-1994)* في ادخار الطابع **العلمي** البحث للطرائق التي يمكن **التحقق** من نتائجها *(وهذا يتيح لنا احتمال إثبات خطئها)*، منهجاً أو طريقة بحث سهلة بقدر ما هي فعالة.

منطقياً، كان ينبغي للعلوم الإنسانية والاجتماعية إذاً أن تثبّت فلسفياً علاقاتها بالفلسفة. في الوقائع، وابتداءً من اللحظة التي تركز فيها الاهتمام على **البُنى** وحدها، أحدث ذوبان الكائن وأشكال كون الإنسان في واقع الأشياء الغامض وغير الإنساني أكثر النتائج إضراراً بالفلسفة.

وكان تأثير كلود ليفي شتراوس بشكل خاص كبيراً، برغم أن هذا المفكر الذي قدّم أعمالاً مهمة في علم السلالة رفض بقوة أبوّة البنيوية. ومع ذلك ينبغي الاعتراف بأن عملية تحويل الواقع إلى الكلية الاجتماعية، والشعور إلى اللاشعور، والتاريخ إلى الطبيعة ليست محايدة فلسفياً.

فوكو *(1926- 1984)*- يعد ميشيل فوكو هنا المثال الأكثر لفتاً للنظر للفيلسوف الذي يجابه في آن واحد "موت الإنسان" وموت الفلسفة المزعوم. ومن هنا جاء نتاجه الفكري مركباً ومعقداً، ولم نستخلص بعد زبدته الحقيقية.

في مرحلة أولى، بدا فوكو يتصرف كما لو أنه يترتب على الفلسفة أن تخلي مكانها لــ "علم أثريات المعرفة" (الكلمات والأشياء). فعن طريق البحث التاريخي، يمكن أن نكتشف المعرفة Epistémè (الإطار الفكري لعصر ما) التي تنبثق منها أيضاً سلوكيات متميزة وطرائق عملية على حد سواء، وحتى الإنسان نفسه.

المرحلة الثانية من نتائج فوكو، وهي مرحلة غير معروفة جيداً لكنها أغنى بالأفكار من دون شك، تركز على العلاقات بين المعرفة والقوة، حيث تظهر الحرب كاستمرار للسياسة ولكن بوسائل أخرى. وتصبح الصورة الجديدة للسياسة هي صورة " قوة بيولوجية" يمثل إضفاء الطابع الطبي المتزايد للوجود البشري عليها مظهراً له دلالته.

الفصل الثامن

الكائن والظاهرة

I- هوسرل

(1859-1938)- *طوال حياته كلها تابع هوسرل بعناد مشروعه حول "الفلسفة كعلم صارم". كان همه "يوناني" النزعة: هل من الممكن إنشاء إنسانية على أساس فلسفي- إنسانية قد تتطابق مع جوهر الإنسانية؟ بإطلاقه علم الظاهراتية* phénoménologie *(الكلمة استخدمت سابقاً لكن الأمر جديد) أعطى هوسرل نفساً جديداً للفلسفة وخلق أسلوباً إلى حد يسمح لنا بالتحدث عن ثورة جديدة في المنهج امتدت إلى الأدب والفنون والعلوم.*

1- "في الأشياء ذاتها!"- إن شعار الظاهراتية المبتدئة هذا يتردد صداه كنداء للعودة إلى **الواقع**، مقابل الهوس النقدي وطغيان الوضعية positivité. إنها عودة إلى المباشر، ولكن مباشر متحرر من كل ما يلوثه من مفاهيم ونظريات وعادات نظنها طبيعية.

تدعو الظاهراتية قبل كل شيء **إلى تبدّل** في **النظرة**، وذلك من أجل إدراك "الظواهر" بالمعنى الحرفي والأصلي للكلمة (أي ما يظهر)، لا الظواهر المتعارضة مع الواقع في ذاته. إن الظاهرة هي ظهور الشيء في حالته الوليدة، مثلما يقدّم نفسه. ولهذا فإن الواقع هو ظاهرة وليس شيئاً آخر.

وليست هذه "الأشياء" التي ينبغي الرجوع إليها أشياء المذهب التجريبي الذي يدّعي الالتصاق بواقع الشيء في حين أنه يحرفه. يقول هوسرل إن الغنى الحقيقي لا يكمن في الأوراق النقدية (كلمات أو مفاهيم)، ولكن في الذهب الذي يضمنها. إن الذهب هو الجوهر (وباليونانية éidos، وهي كلمة تدل على شكل مرئي) الذي ليس هو فكرة عامة مجردة، بل الشيء على ما هو عليه، والذي يتجلى مباشرة، كظاهرة، عبر الشيء المفرد. إن الجوهر يتعلق **بالمثالية** من دون أن يتميز من أجل ذلك عن حالات الأشياء الفريدة التي ترد في حينها ونستبصرها. فهذا الأمر ليس تجربة ميتافيزيقية ولا تأملاً جمالياً، إنه **رؤية**، أي فعل يدرك الشيء الذي يظهر كما هو في جوهره. إن "التحويل الجوهري" يصقل العالم من وجوده الواقعي

ويسمح له **بالظهور ككون من الأحاسيس** يمكن وصفه وتوضيحه وإيصاله.

لا يمكن الكشف عن الجوهر من دون عناء. ومن أجل ذلك ينبغي اللجوء إلى ***التغيير الجوهري****، وهو عملية تقوم المخيلة من خلالها بتغيير خاصيات الموضوع إلى أن نكتشف تلك الخاصيات التي يؤدي حذفها إلى حذف هذا الموضوع (وكمثال على ذلك التحدب بالنسبة لمثلث، والمساحة الواسعة بالنسبة للون). إن الجوهر يظهر في هذا الثابت.*

ولما كانت **"الأشياء"** المستهدفة هي أيضاً حالات شعور وعواطف وإدراكات حسية مثلما هي معان مجردة، فإن ثمة حالات كثيرة من الجوهر. إن الطريقة التي يقدم فيها الموضوع نفسه يجب أن تُجمع كي يتم توزيع هذا الموضوع على "مناطق الكائن" حتى تأسيس **منطق صرف وعلم شامل لكل ما هو ممكن** تنهل منه كل العلوم الأخرى لتأليف موضوعها الخاص (إن علم الحساب، على سبيل المثال، هو جوهر العدد، والهندسة هي جوهر المكان الصرف).

2- **عقبتا النفسانية والمنطقية**- لقد أثّرت النفسانية psychologisme على طريقتنا في الرؤية إلى حدّ أصبحنا نخلط فيه "تلقائياً" بين **بداهة** الشيء **والشعور** البدهي، وبين بداهة الجوهر **واليقين الذاتي**، وأخيراً بين الجوهر المدرك من الفكر والأثر البسيكولوجي.

إن ثقافة هوسرل في الرياضيات ساعدته في إدراك التضليل باكراً: إن لتكوين الدائرة معنى هندسياً خاصاً، قابلاً للتعريف بدقة، مقبولاً لدى كل مهندس، لا علاقة له بالعملية التي يقوم بها فرد معين لرسم دائرة على السبورة، فحركة الجسم والرسم لا يشكلان الحدس الذي يتناول الجوهر مباشرة. إن عدداً ما ليس هو نتاج حساب يتم تجريبياً ولا نتيجة التطور الذهني لعالم رياضيات خاص، بل هو **مثالية** *ناتجة عن شعور سبقي بمناسبة تعداد. كما أن مبدأ اللاتناقض المنطقي لا يقتصر البتة على الاستحالة النفسية لقبول حقيقتين متناقضتين.*

يتلخص خطأ النفسانية في البحث عن **الأصل** في **بدايات قائمة** وإيجاد الجوهر بواسطة عمليات **النتاج التجريبي**. ففي سعينا إلى **الشرح**- أي الاستناد إلى شيء آخر - فإننا نحكم على أنفسنا بعدم فهم أو إدراك **المعنى**. وعلى سبيل المثال أن "هيوم" Hume حين ظن أنه "شرح" مبدأ السببية بالاعتقاد المتكوّن من العادة، فإنما حلّ المبدأ وأخفى **معناه** وحوّله عن مجراه بدلاً من **تأسيسه**. فحين نعمل على هذا النحو، فإننا نتوصل حتى إلى شرح الواقع عن طريق ضدّه (العدالة بواسطة المصلحة، الفضيلة بواسطة الرذيلة على سبيل المثال). باختصار، يتعارض **التحويل الجوهري** جذرياً مع **التحويل التجريبي**. علينا ألا نسعى إلى **الشرح**، بل إلى **الوصف** (أزمة العلوم الأوروبية والظاهراتية الاستعلائية).

بيد أن الجوهر ليس هو أيضاً، كما تدعي المنطقية Logicisme، نتيجة منطق رمزي أو تركيبة شكلية. إن هذا الخطأ

الذي يتكرر لدى علماء المنطق والرياضيات ينجم عن نسيان علاقة المنطق الأساسية بالعقل الأول. فالمنطق حين يتشكل لا يعدو كونه تجريداً ثانياً ينحو إلى التشيؤ (التحول إلى شيء). والحال أن انفصال المادة والشكل نفسيّ ولا يوجد في مرحلة الجوهر البدائية. ولذا ينبغي ألا نعتمد عليه لتأسيس معرفة الجوهر جذرياً.

3- **الثورة الظاهراتية**- في الحقيقة أن العالم الحديث هو عالم **مقلوب**: فالعلم يعرض علينا المعرفة الموضوعية لطبيعة موضوعية تحكمها قوانين موضوعية، **في حين لا يوجد ثمة موضوعية من دون ذات، وموضوع مرئي من دون نظرة، وعلم ممكن من دون مثاليات**. ولما كان ديكارت، مؤسس هذا العالم، قد آل على نفسه أن يضع أولاً الفرد المفكر قبل أن يوجِد المدى بتجريد الواقع الحي، أضحى الحكم المسبق الموضوعي "الموقف الطبيعي" إزاء العالم. كان المعتقد الراسخ أن المفاهيم والقوانين العلمية هي حقائق طبيعية وبدائية وموضوعية في حين لم تكن سوى مثاليات **غير موجودة في الطبيعة** يصنعها الإنسان ويشكلها ابتداءً من التجربة الأصلية للذاتية الحية، تجربة تغدو الطبيعة من دونها لا معنى لها كلياً. إن وظيفة "التحول" الظاهراتي ردّ النظام الحقيقي إلى نصابه وفتح الطريق إلى الذاتية المؤسِسة التي هي الشعور **الاستعلائي**.

من أجل تجنب الانفصال الكانطي للأنا التجريبية والذات الاستعلائية- *المجردة من كل ذاتية حقيقية لا يدركها الحدس- ينبغي أن تكون الذات الاستعلائية الذات المادية. وكان ديكارت باكتشافه نظرية* ***أنا***

موجود، *قد فتح الطريق، لكنه سرعان ما انكفأ إلى الأنا كجوهر مفكر مع كل الصعوبات الذي ينطوي عليها ذلك من أجل العثور على العالم والآخرين. لذا ينبغي تعديل المقاربة.*

بدلاً من اللجوء إلى الشك المنهجي، اكتفى هوسرل بوضع العالم بين معترضتين من أجل استبعاد الأوضاع التي تخفي الهدف القصدي الذي يعطي العالم معنى.

إن مفهوم القصدية Intentionnalité أساسي في الظاهراتية. وينبغي أن نفهم، من وراء ما يدعي بعضهم بأن "كلّ شعور هو شعور لشيء ما"، أن الشعور مستهدف دائماً من شيء ما **آخر**، في حين أن هذا الموضوع هو موضوع آخر **داخل** القصدية. وبعبارة أخرى أن الشعور ليس منغلقاً على نفسه، بل منفتحاً على الشعور الآخر في داخله الخاص. إن جانبه الذاتي هو العقل Noèse (عملية التفكير)وجانبه الموضوعي الفكرة Noème. إن ثنائية الذات-الموضوع ومسائل الواقعية والمثالية تظهر فيما بعد، على خلفية هذه العلاقة المتداخلة الأصلية.

هل ننجو من الأحادية التصورية solipsisme ؟ بعد كل ذلك، ألا يمكن أن تكون القصدية هي ذاتها إن لم يكن ثمة أي عالم؟ إن مسألة الغير هي أقل صعوبة نوعاً ما، فالغير ليس مجرد متلازمة قصدية، بل مطلقاً آخر مثلي أنا- الأنا الأخرى alter ego. إنه يرجعني إلى ذاتي ولكن كـــ"غريب". إن وجوده بالنسبة لي هو "تعايش" جسم آخر غير جسمي، لكنه مماثل له. بيد أنه يعدّ أيضاً، مثلي، ذاتاً يأتي منها العالم. إن

البيشخصية Intersubjectivité تولد من هذه القدرة التي أتمتع بها على إدراك أنا الآخر والآخرالأنا كآخرين. وهنا ينشأ مجتمع أمام العالم المشترك.

في هذه المرحلة، تصبح **الطريقة** الظاهراتية **فلسفة** بالضبط، فنصل إلى الأنا الصرفة، إلى الشعور الذي هو أنا، شعور لا يتعلق بالعالم، لكنه لا ينتشر من دون العالم. إن الذات الاستعلائية التي تعطي العالم معنى ووحدة هي بالتحديد الذاتية الحية "مملكة الكائن المطلق ككائن لذاته". بيد أن هذه الحياة زمنية لأن الشعور هو مدّ لا يهدأ يتجدد به الحاضر باستمرار، من دون أن يكف عن كونه حاضراً. إنه "الحاضر الحي" للأنا المطلقة. ولسوف يترسب هذا الزمن ويشكل تاريخاً، مما يثبت إلى أي حد نحن راسخون على الأرض التي هي بالتحديد "فُلْكنا الأصلي".

II - هيدجر

*1889-1976- عمل **هيدجر** مساعداً لهوسرل في "فريبورغ" قبل أن يخلفه في عمله. وهو لم يرجع في نهاية الأمر إلى الطريقة الظاهراتية (الفينومينولوجية) إلا ليحرفها عن أهدافها الأصلية. وإذ تساءل عن **وجود** الحس واكتشف وراء الذاتية الاستعلائية بنية **الكائن- هنا** الأكثر أساسية، أعاد إطلاق **مسألة الوجود الأساسية** التي شغلت دائماً الفلسفة، في حين تمثل الميتافيزيقا الغربية وبشكل متناقض تاريخ نسيان هذا الوجود.*

1- **التحليل الوجودي** - هل يمكن أن نتساءل عن الوجود؟ لقد جعلنا منه الفكرة الأكثر عمومية في حين أنه ليس **نوعاً**. وجعلنا منه فكرة غير قابلة للتعريف في حين أنه **معنى** ممكن، وجعلنا منه فكرة بديهية في حين أن الوجود **لغز**. والأكثر من ذلك أن الفلاسفة وضعوا دائماً الوجود مقابل الزمن، من دون أن يفطنوا إلى أنهم كانوا يفهمونه **بحسب الزمن** حين جعلوه **حاضراً أبدياً** في وجه الفناء الزمني.

ينبغي إذاً استرجاع كل شيء ابتداءً من هذه النقطة الأساسية: للإنسان وحده، من بين الكائنات، إمكانية التساؤل عن الوجود. لذا يجب طرح مسألة الوجود ابتداء من الإنسان (الذي هو **الكائن- هنا** أو Dasein، الكائن الذي من خلاله يحدث الوجود) وذلك بطرح الأسئلة حوله "في أفق فهم الزمن".

*بخلاف ما جعلتنا قراءة متسرعة للوجود والزمن نتصور من أشياء، لا تعد الدراسة التحليلية **للكائن- هنا** إسهاماً في النظرية الوجودية. إن تحليل هيدجر ليس حياتياً (وهو شأن كل إنسان في وجوده) بل وجودياً، وذلك بقدر إتمامه بنية الوجود الأنطولوجية. ويأتي سوء الفهم من تعريف **الكائن- هنا** كقلق.*

يتألف **الكائن- هنا** كقلق من **التصنع** facticité أو **التخلي الرباني** déréliction (نحن مبحرون، قُذف بنا إلى هنا: وكنا دائماً) ومن **الوجود** (الذي يدفع الكائن- هنا إلى أمام ذاته دائماً وقد تكوّن الزمن الأصلي ابتداءً من الذي سيأتي) ومن **الكائن- لدى** (بما أن

الكائن- هنا هو دائماً في حضور شيء ما آخر). ثم يلي ذلك تحليل أوضاع القلق حيث يصف هيدجر **الانشغال** وحكم **الناس**، ويظهر كيف أن **أصالة** الإنسان الذي يختبر الزمن تتضح في طابعه ككائن- من أجل- الموت.

2- الاختلاف الأنطولوجي- إن المشروع الذي بدأه هيدجر في كتابه "الوجود والزمن" لم يكتمل، وعلى الأرجح غير قابل للاكتمال. وفي الحقيقة إن هذا المشروع الذي ينتقل من تفسير الكائن في أفق الزمن نحو فكر **الوجود** يبرز مسألة **الاختلاف** الأنطولوجي المركزية.

إن مسألة **وجود** الكائن قديمة قِدَم الفلسفة. والحال أنه مقابل الميتافيزيقا التي تنسب **الوجود** والكائن إلى عالمين منفصلين فإن هذين لا يمكنهما أن يظهرا وكلّ واحد بمعزل عن الآخر. إن الوجود المُدرك وحده ليس وجود الكائن، بل هو كائن إضافي. من جهتها لا تعد الكائنات على ما هي عليه إلا إذا اندرجت في وجود الوجود. لذلك لا يظهر الوجود والكائن **إلا ابتداء من الاختلاف** الذي يؤسس إمكانية كل تصور. ولهذا يمثل **نسيان الاختلاف** أكبر وأغنى حدث في التاريخ، ألا وهو **ظهور الميتافيزيقا**.

فعلى هذا النحو اعتبر أفلاطون الوجود جوهر الكائنات ***وفكرتها*** *وبحث أرسطو عن سبب الكائن من كائن إلى آخر حتى الكائن الأعلى، وتحدث ديكارت عن شعور شفاف على ذاته وحوّل العالم إلى بناء رياضي*

*وإلى احتياطي من القوى القابلة للحساب والاستخدام ستسيطر عليه **التقنية** المنتصرة.*

إن المهمة الأولى التي تفرض نفسها إذاً هي "تفكيك" الميتافيزيقا بغية إظهار التربة التي تجذرت فيها. والحال أنه مع الاختلاف الانطولوجي، لم يعد النسيان يقع على عاتق الإنسان، بل على الوجود نفسه، بينما ينسحب هذا الوجود ويجعل ظهور الكائن ممكناً.

3- **الإنسان ككائن تاريخي**- لأنه **هنا** الوجود والكائن الذي من خلاله يتكوّن الوجود، يعدّ الإنسان، كما قال الشاعر هولدرلين، "هذا القلب الحنون الذي تحبّ الآلهة الاستراحة فيه". وبهذا المعنى ينبغي أن نتجرأ ونؤكد أن الإنسان وحده **موجود** حقيقة. أما الكائنات الأخرى- سواء أكانت أشجاراً أم حيوانات أم آلهة- فهي **غير موجودة**، بل هي كائنات ليس إلاّ. إن الإنسان وحده يمكنه أن يجمع الكائنات (غير البشرية) في ضوء **الوجود**: إنه "راعي الوجود"، لكن هذا لا يعني أن الإنسان يؤسس **الوجود**: بل على العكس، إن الوجود لا يتكون **كانفراج ما لم يلبّ الإنسان نداءه** في الوجود الذهولي ex-tatique. إن عبارة "يوجد" وجود تقال باللغة الألمانية "esgibt"- أي هذا **يعطي نفسه**. وهذا العطاء الأولي يكبّل الإنسان الذي يجد نفسه "مديناً". ولما كان هذا الإنسان لا يأتي إلا بواسطة الوجود، وهو متأخر عن الوجود، فإن وضعه محدود، وقدرته الخلاقة هي إذاً وقبل كل شيء قدرة **استقبال وأخذ**.

من هنا نفهم السبب في وجوب تعديل مفردة "وُجِد". إن هذه الكلمة، بالنسبة للإنسان، لا تعني وجوداً صرفاً، حدثاً ما، جهداً حياتياً، أو موقفاً ذاتياً. إن جوهر الإنسان (Dasein) يكمن في وجوده، بمعنى أنه يقف منفتحاً من أجل انفتاح الوجود، ويرجعنا إلى الوجود الذهولي للوجود كما يتجلى كـــ "انفراج" في الكائن- هنا: الإنسان **كائن**.

ويستطيع الإنسان، بدلاً من **أن يكون**، أن يكابر ويتشدد ويعتبر نفسه موضوعاً وقياساً لكل كائن، أي أن يصرّ ويتابع. إن مأساة الإنسان تكمن في كرهه لسرّ الوجود الذي يودي به إلى نسيان ذاته وإلى الضياع.

ولما كانت الزمنية الأساسية حاضرة وتسبق كل قياساتنا الزمنية، فإن التأكيد بأن الإنسان **موجود** يعني التأكيد بأنه **تاريخي** (بمعنى أنه موهوب بالتاريخية التي هي **الشرط** المطلوب لكلّ تاريخ، وليس بالمعنى الذي يتبناه المؤرخون الذين يأتون فيما بعد).

لقد سلك هيدجر على ما يظهر طريقاً موضّحة المعالم جداً: إن الطبيعة ليس لها تاريخ والإنسان هو الكائن التاريخي الوحيد **لأنه حر**. إلا أنه سرعان ما رفض أن يجعل من الحرية ملكية قد يتصرف بها الإنسان، المعروض أولاً، بشكل تعسفي. إن حرية **مؤسسة** على هذا النحو ليست الحرية التي نعرفها. لذا ينبغي عكس اتجاه العمليات: فتأتي الحرية أولاً، وتسبق الإنسان وتنشئ الإنسان بما أن الإنسان ليس سوى الكائن الذي يتكون الوجود من خلاله. إن الإنسان لا يمتلك الحرية، بل إن **الحرية هي التي تمتلك الإنسان**.

لما كانت الحرية تنحو إلى إظهار الكائن بحد ذاته- إنها "ترك وجود الكائن"- فإنها هي التي تسمح بعلاقة الإنسان بجملة الكائن، أي **الطبيعة**. إن الإنسان هو الكائن التاريخي لأنه **يتصرف** إزاء الوجود. وبالعكس، ليس **للطبيعة** تاريخ لأنها غريبة عن عطاء **الوجود**. ولما كان من غير الممكن فصل ظهور الطبيعة عن **المسألة الفلسفية** الأساسية **لوجود** الكائن، فإن الحرية المؤسسة للتاريخ **تؤسس** في آن واحد **المدخل إلى الكلمة**. ولهذا السبب كان "التساؤل عن الكائن ككائن وبداية التاريخ الغربي هما شيء واحد ووحيد" (أسئلة- I).

4- **حقيقة الحقيقة**- يعيدنا موضوع عطاء **الوجود** المركزي إلى مسألة **الحقيقة** الشائكة التي لاحقت وأرقّت الفلسفة برمتها. كلاسيكياً، نعرّف الحقيقة بأنها **مُوافقة (مطابقة البيان للشيء**، كما يقول علم الكلام، مهملاً شيئاً ما **مطابقة الشيء لفكرته**، وهي تعبر عن صحة وصدق الشيء- وعلى سبيل المثال قطعة ذهب حقيقية). بيد أن هذه الحقيقة، حقيقة البيانات الصحيحة والأشياء الصحيحة، ليست الحقيقة كما هي. أو أنه ينبغي إذاً تحويلها إلى الحقيقة بشكل عام، والتي ليست سوى مجرّد عام.

لما كان البيان أو الشرح الصحيح يجعل الشيء حاضراً ويبرزه أمامنا كشيء محسوس، تغدو الحقيقة أولاً **حركة تراجع أمام الكائن**. إذاً، إن مصدر الحقيقة ليس الحكم، لكنه انفتاح التصرف الذي يسمح بتراجع أمام الكائن حتى يظهر ويتبدى في كينونته ويعطي

القياس. لذا، فإن الحقيقة **ليست شيئاً ما** حقيقياً، إنها أساساً هذه **الحرية** التي تتيح للإنسان أن يدرك ذاته ويفهم اللابشري- أي الموجود بمجمله والذي ينكشف له كوجود في حالة ظهور.

ففي **الكلام** بالتحديد يُحفظ طابع عطاء **الوجود** وتراجعه. إن الكلام هو كلام الوجود، والمكان الذي يوجد فيه. وبهذا الكلام ومن خلاله ينبغي أن نوجّه بحثنا عن **الوجود**. ولكن من أجل اختبار الوجود في حالة الظهور والانبثاق، ينبغي اللجوء إلى **الفن**. وفي الحقيقة لا يستطيع أي عمل فني أن يظهر الشيء حقيقياً (إن الحذاءين اللذين رسمهما فان غوغ ليسا حذاءين حقيقيين يمكن انتعالهما) لكنه يظل **انفتاحاً** على **الوجود**، وظهوراً كما هو. فوظيفة الفن هي أن يكشف عن جوهر الشيء (الحذاءان المنفتحان بجوهرهما)، وأن يعيد إلى الوجود الكائن الذي يحيط به الحضور كهالة. إن الجمال هو بالضبط **النور** الذي يواكب ظهور **الوجود**.

III - سارتر والحركة الوجودية

يعدّ جان بول سارتر المفكر الأكثر شهرة وسط هذه الحركة التي وُصفت بإيجاز بالحركة "الوجودية" Existentialisme التي ظهرت مباشرة بعد الحرب العالمية وعرفت كيف تلبي تطلعات جيل كامل متعطش إلى "الحرية". إلا أنه لم يكن الفيلسوف الوحيد الذي آل على نفسه أن يهتم بالوجود في هذا الزمان. وفي الحقيقة إن الوجودية لم تمثّل يوماً مدرسة

فلسفية، إذ إن أصولها ترجع إلى فكر باسكال، وبخاصة إلى كييركيغارد الذي يبدو تأثيره واضحاً لدى عديد من المفكرين المثيرين للاهتمام.

جاسبيرز *(1883-1969)- انطلق كارل جاسبيرز من الطب ليفكر بأمور الإنسان بكل أبعاده، ومن ضمنها السياسية، متجاوزاً كل معرفة.*

لما كان متعذراً اختزال الإنسان إلى معطيات تجريبية وظروف لا تتعلق به، فإنه يجد في **وجوده** في آن واحد **أناه** الحقيقية وذاته الخاصة ومهمته النوعية، هذا الوجود الذي يعد من عمل الحرية. إن الفلسفة هي التزام الكائن التام بالحقيقة، وهي تطغى على كل معرفة أيا كان نوعها، وتتضح بانفتاحها على التفوق الذي يتجلى في الطابع المطلق للفعل الحر الذي يظل موجوداً مع ذلك في إطار خاص.

وهكذا يظهر الإنسان كالكائن الذي يطرح الكائن للمناقشة والذي لا يعي حقاً وجوده إلا في الأوضاع الحرجة (مثل المرض والألم والموت أو الشعور بالذنب) ولا يتأكد من ذاته إلا بالتواصل الذي يمر عبر "النضال الودود" مع الآخرين.

مارسيل *(1889-1973)- لم يسعَ غابرييل مارسيل إلى مقابلة الجوهر بالوجود بقدر ما سعى إلى التفكير بالوجود بالنسبة إلى الكائن وإلى إبرازه في أعمال مسرحية.*

لقد أشير هنا إلى أهمية الوجود بطريقتين. فمن جهة، لا يعدّ العيش وجوداً، ذلك أن الوجود يعني الصيرورة إلى ما نحن عليه

وصنع أنفسنا والتفوق عليها (فشعار الإنسان "ليس الوجود بل التفوق"). ومن جهة أخرى يستحيل على الإنسان بلوغ كيانه من دون العلاقة بالآخرين.

والأكثر إيحائية أيضاً التعارض الجذري الذي يضعه مارسيل بين **الكون والملك** والذي يتصف بالوضعنة objectivation والتملك appropriation. إن المُلك إذاً هو النظام الذي يعيش في ظله عالمنا الحاضر، مما يمحي أيضاً معارفه وممارساته على حد سواء. فيظهر الجسم كرهان مثالي، بالقدر الذي يمثل فيه "المُلك المطلق"، أي شرط كل مُلك ممكن، مما يجعل منه أخيراً حداً بين الكون والملْك.

سارتر *(1905-1980)- لأنه مارس كل أنواع الكتابة (الرواية، المسرح، إلخ...) واضطلع حتى النهاية بمهامه كـ "مثقف ملتزم" له حضوره في جبهات الحدث كافة، فقد وصل الأمر بقراء سارتر وعلى نحو متناقض إلى أن يسهوا قليلاً عمّا هو أكثر إثارة للاهتمام في فلسفته المركزة على حرية الإنسان.*

1- الشعور لذاته والشعور في ذاته- إن الشعور الذي يُختبر كشعور (زد على ذلك أنه شعور خال من كل صفة جوهرية) هو **الشعور لذاته** الذي يكتشف أمام ذاته الكائن الموجود هناك، من دون علة وجود وبلا تبرير (أيضاً) والذي يُعرف **بالشعور في ذاته**. إن الشعور يسمح للإنسان بالانفكاك عن الكائن والسؤال، إنه "الكائن الذي هو ما ليس هو، والذي ليس هو ما هو".

وهكذا يوجد الإنسان كحضور صرف في العالم. إنه موجود لأنه يتمتع بكرامة يخلو الشيء منها. وإذ ليس له طبيعة ولا جوهر، فينبغي القول إن "الوجود يسبق الجوهر".

2- **الحرية والسلبية**- تعرّف الحرية هنا بأنها القدرة على "إحياء العدم في العالم". إنها حرية عارية، من دون إيجابية، غير مرتبطة بشيء ولا ملزمة بشيء، قادرة على رفض كل تصميم مهما يكن هذا التصميم. وهي تشعر بدوار **الخوف** بعد اكتشافها أن لا شيء يمكن أن يوقفها. ويكتشف الإنسان نفسه "محكوماً بأن يكون حراً"، فإذا أراد التهرب، فليس أمامه من مخرج سوى النية السيئة (كأن ينسب لنفسه حالة معينة أو يتذرع بسبب ما ويشل الآخرين بحرمانهم من البنزين، كما يفعل "الدنيء"، أو أن يلغي شعوره لكي لا يترتب عليه مواجهة الواقع). ولكن إذا مارس حريته، فإنه سيتكون **كمشروع**، ذلك أن الإنسان هو صنيع نفسه وجملة أفعاله. ولكن حين نصنع أنفسنا على النحو الذي خططنا له، فإننا نولد بذلك صورة معينة للإنسان، فنحن كلنا **مسؤولون**.

في هذه الشروط، لا يسع المرور الضروري عبر نظرة الآخر من أجل فهم الصورة الذاتية التي أفرزها الشعور لذاته إلا أن يولد عبودية الوضعنة. ولما كان العكس صحيحاً، فإن كل علاقة بالآخر تولد الصراع. إن الجحيم هو الآخرون.

IV - بروبير والميتافيزيقا

يعد كلود بروبير (1932-1986) المثال الحقيقي للمفكر الذي عرف كيف يحافظ على البعد الميتافيزيقي البحت للفلسفة ويطوره. وهو إذ نهل من تقاليد هيجيل وشيلينغ المثالية الكبرى، فقد استطاع أن يغطي مجالاً يبدأ من البحث عن المطلق وينتهي بأخلاقية الطب، وهو الميدان الذي لعب فيه بروبير دوراً رائداً.

1- منطق الوجود- بعد دراستها عن كثب، تكشف مواقف الإنسانية النموذجية كافة، سواء في فكر بروبير أو في ممارساته، صورةً ما للمطلق مطروحة للمبدأ، في مرحلة المسلمات الأساسية. وتنتج عنها مباشرة طبيعة وعلاقات اللغة والرغبة والحرية لتؤلف في كل مناسبة منطقاً للوجود ذا معنى (**إثبات الله**).

إن المطلق الذي يجري أفضل حساب للواقع هو المطلق الذي أظهرته المسيحية في صورة الله ذي الثالوث الأقدس. وقد أخذت الفلسفة على عاتقها صنع النموذج العقلاني له، مقابل الاعتقاد السائد بأن "العام والحقيقي غير قابلين للتواصل".

ويمكن أن تفيد فلسفة الجسم هنا كإثبات مضاد وذلك حين تؤكد أن الذات المفردة لا يمكن أن نتصورها كذات متجسدة كلياً ما لم تكن مسلمات الثنوية مرفوضة.

2- أونطولوجيا العطاء - كانت المذاهب الفلسفية المسماة بـــ"الروحانية" محقة في أن ترفض تحويل الإنسان إلى "حزمة من

اللحم والعظم"، طالما أن الرغبة الإنسانية تطغى بلا مقابل على كل المتطلبات البيولوجية، لكنها كانت مخطئة في التسليم بــ"روح" بلا كائن.

إن جوهر الروح يسمح بالكشف عن مواضع تعبيراتها (في غموض الطفولة، اللقاء بالآخرين، إلخ.). وفي مقابل التعارض التقليدي بين الجوهر والوجود، يظهر الكائن الروحي **ككائن عطاء**، كائن "له جوهره في بدايته الخاصة" (الخالق والروح). وهنا نكتشف المعنى العميق للحرية: أن يكون الإنسان حراً يعني أن يهب ذاته لذاته. وعندئذ يكتشف هذا الإنسان غير القابل إلى الرجوع إلى أصوله البيولوجية والعاجز مع ذلك على خلق نفسه، الرقعة العمياء التي تحجب وتشير إلى الأصل الحقيقي لوجوده. وإذ هو يهب ذاته لذاته، يجد نفسه مديناً لوجوده، وهذا يمثل المبرر الأخير للواجب الأخلاقي.

V - الأخلاق والمسؤولية

إن النهضة المعاصرة لعلم الأخلاق L'ethyque مدينة كثيراً للحركة الظاهراتية (الفينومينولوجية) التي أطلقها هوسرل.

من بين كل المفكرين الذين نشطوا في هذا الميدان في منظور الفلسفة العملية، ينبغي ذكر ***ماكس شيلر*** *(1874-1928)، مؤسس مذهب الشخصانية الحديثة، وصاحب فلسفة القيم الحازمة، والمستشكف الماهر*

لكل أنماط المشاركة الوجدانية (طبيعة وأشكال التعاطف). كما ينبغي ذكر ***مارتن بوبر*** *(1878-1965) الذي أوضح مسؤولية كل إنسان في التعامل بالمثل مع الآخر. أما* ***حنة آراندت*** *(1906-1975) فقد أثبتت أهمية* ***الولادة*** *كظهور فرد إنساني حر وسط تاريخ غير متوقع بطبيعته.*

جوناس *(1903- 1993)- لقد جعل هانز جوناس من المسؤولية مبدأً (المبدأ المسؤولية). كان هذا المفكر في البدء اختصاصياً في الغنوصية Gnosticisme، ثم طوّر "علم أخلاق للمستقبل" رداً على "البروميثيوسية الثائرة"[1] التي تمثل اليوم الشكل الأكثر تهديداً لمذهب التحسينية méliorisme (الذي يتلخص باستبدال الخير الأخلاقي بـ"الأفضل من الخير"، مما يتطلب تغييراً في الإنسان).*

ويدعو التطور الهائل للعلوم والتقنات اليوم إلى مناقشة ما لم يسبق أن تمت مناقشته وهو: مستقبل الكائنات البشرية وإنسانية هذه الكائنات. فقد يحدث أن يسبب الإنسان زوال البشرية (من خلال كارثة نووية على سبيل المثال) وقد تكون البشرية التي ستلي سابقتها مؤلفة من أفراد أخلاقيين أحرار (فيما لو نجح الإنسان في تغيير طبيعته الخاصة عن طريق تقنية بيولوجية).

من أجل مواجهة هذا التهديد الأكبر، ينبغي اللجوء إلى طريقة: وهي "استكشاف الخوف" الذي يتلخص بتخيل الأخطار الممكنة لكي

---

(1) Prométhéisme نسبة إلى بروميثيوس إله النار، الذي نقل سر النار إلى الإنسان، ما دفع ربّ الأرباب زيوس إلى معاقبته.

نتجنب الوقوع فيها أو إثارتها. ولكي نضبط أفعالنا، ينبغي إيجاد قانون أو معيار، وهو "الواجب الأونطولوجي" الذي يلزمنا الاستجابة إلى "نداء الكائن"، إذ إن وجود الإنسان هو الدليل الوحيد الذي يمكن اللجوء إليه لتوجيه عملنا. كما أننا ملزمون أخلاقياً بتلبية هذا النداء.

***ليفيناس** (1906-1995)- لقد أعطى عمانوئيل ليفيناس دفعاً كبيراً للتأمل الأخلاقي المعاصر حين أكد على الطابع الجذري والأساسي للقاء الآخر، مما جعل علم الأخلاق في المقام الأول وقبل الميتافيزيقا والأونطولوجيا والأنتروبولوجيا على حد سواء.*

يظهر الآخر أمامي **كوجه** يمثل الأثر العظيم للاّمتناهي في الآخر، وليس كما أتصوره تجريبياً عن الآخر. ويتصف الوجه بذلك الضعف، ما يضطرني أخلاقياً لتلبية نداءه، من دون أن أطالب بأي مقابل. إن عملية "احتجاز الرهائن" الحقيقية هذه، التي تظهر الطابع اللامتناظر والأحادي الجانب للالتزام الأخلاقي، تُترجم أولاً بالعمل على منع الجريمة. من هنا، تسبق المسؤولية الحرية، بما أننا لسنا أحراراً بوضع المسؤولية أو لا في قلب الممارسة، وذلك بقدر ما نحن ملزمون أمامها.

وهكذا يتفق التأمل الفلسفي بعمق مع التقاليد العبرانية، (حيث أن العبارة العبرية التي تعني "المسؤولية" تشمل "الآخر" و"الأخ").

الفهرس

الموضوع	الصفحة
مدخل	5
الفصل الأول: الفلسفة تبحث عن ذاتها	9
I- ولادة الفلسفة	9
II- أفلاطون	11
III- أرسطو	21
IV- أفلوطين	29
V- الفلسفة فن الحياة	30
الفصل الثاني: الفلسفة والمسيحية	39
I- القديس أوغسطين	41
II- القديس توما الأكويني	46
الفصل الثالث: العقل المنتصر	51
I- ديكارت	51
II- باسكال	61
III- ليبنتز	66
IV- سبينوزا	72
الفصل الرابع: عصر العقل الحرج	81
I- هيوم	84

II- كانط 87

III- روسو 96

الفصل الخامس: المطلق والنظام 105

I- المثالية الألمانية 105

II- هيجيل 107

III- كييركيغارد 115

الفصل السادس: الفلسفة تخرج عن طورها 121

I- أحوال المطلق الجديدة 121

II- ماركس 128

III- نيتشه 135

الفصل السابع: أزمة المعارف والحياة 143

I- تصور الحياة 144

II- مسألة اللغة 148

III- الهموم البنيوية 150

الفصل الثامن: الكائن والظاهرة 153

I- هوسرل 153

II- هيدجر 159

III- سارتر والحركة الوجودية 165

IV- بروبير والميتافيزيقا 169

V- الأخلاق والمسؤولية 170

المذاهب الفلسفية الكبرى

لئن كان صحيحاً أن فلسفة جديرة بهذا الاسم هي قبل كل شيء مقالة حول الأساس، تنمو وتتفرع مثل شجرة، أو تنفجر كصاروخ مع بعض التأخير، فإن هذه الكمية الصغيرة من المواقف الفلسفية الأساسية يجب أن تصحح ذلك العدد اللامتناهي من الأعمال.

ينطلق هذا الكتاب ابتداءً من أولئك الذين نجحوا في بلورة مقاربة وموقف وفكر وروح، لكي يطلعوا القارىء على المراحل الهامة لمغامرة الفكر الغربي منذ بارمنيدس وحتى سارتر وبروبيير، مروراً بأفلاطن وديكارت وسبينوزا وكانط وماركس ونيتشه أو برغسون.

دومينيك فولشيد


ISBN 978-614-417-020-5



المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع